



الـوجـود الإسـلامي
في مدينـة آبلة من القـرن الحادي عشر
إلـى القـرن السادس عشـر
LOS MUSULMANES DE ÁVLLA
SIGLOS XI-XVI

تـأليف

د. آنا ايتشيبريا ارسواغا

Ana Echevarría Arsuaga

ترجمة

أ.د. سري عبداللطيف   **أ.د. جمال عبد الرحمن**

الكويت

2011



راجعه

محمود البجالي

ريم معروف صالح

الصـف والتنـفيـذ

قسـم الانتاج في الأمانة العامـة للمؤسسة

إخراج وتصميـم الغلاف : **محـمـد العــلي**






مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 22430514 فاكس: 22455039 (965+)

E-mail kw@albabtainprize.org



التصدير

عزيزي القارئ

سيبقى تاريخ الأندلس مصدرًا ثرًّا للدراسات والأبحاث على مدى أجيالٍ طويلة قادمة، لاستجلاء جوانب الحضارة العربية الإسلامية التي سادت ربوعه لفترة قرونٍ ثمانية، وكانت منارةً نشرت إشعاعها على ليل أوروبا الطويل في القرون الوسطى، فاقتبست منها قبساتٍ علميةٍ وحضاريةٍ أسهمت إسهامًا لا يُنكر في بناء النهضة الأوروبية الحديثة.

ويسعدني من خلال هذا الكتاب أن أقدم باكورة الأعمال البحثية ضمن «جائزة عبدالعزيز سعود البابطين العالمية للدراسات التاريخية والثقافية في الأندلس»، المخصصة لبحث دور قرى الأندلس في بناء تلك الحضارة العظيمة، حيث كان دور تلك القرى مؤثرًا ولكنه مغمورٌ في جانب الدراسات والأبحاث، بعكس دور المدن الذي تناولته دراساتٌ كثيرةٌ بالبحث والتحليل.

لقد فاز بحث الدكتورة آنا ايتشيبريا ارسواغا المعنون «الوجود الإسلامي في مدينة آبلة من القرن الحادي عشر إلى القرن السادس عشر الميلاديين» بالجائزة في دورتها الأولى من خلال لجنة تحكيمٍ متخصصة، وجرى تسليمها الجائزة المرصودة لذلك في حفلٍ مشهودٍ بجامعة قرطبة، وإضافةً إلى صدور البحث في كتابٍ باللغة الإسبانية، لغته الأصلية، فقد ارتأينا ترجمته وإصداره باللغة الإنجليزية تعميمًا للفائدة، وها هي الترجمة العربية للدراسة نضعها بفخر بين أيدي الدراسين العرب،





اهتمامًا منا بالكشف عن كافة جوانب التاريخ الأندلسي العريق في كل مواطنه وعبر مراحله الزمنية المختلفة.

لقد عنيت الدراسة كما هو واضح من عنوانها، بفترةٍ من فترات الانكسار العربي في الأندلس بعد سقوط معاقل عربية كثيرة في ما عُرف بمرحلة الاسترداد، وظهور أصحاب تلك الحضارة العريقة بعد انهزامهم بمسمياتٍ جديدة عليهم كالمدجَّنين والموريسكيين، ولكن هذا لم يكن يعني إطلاقًا أفول حضارتهم، أو زوال تأثيراتها في المجال الإسباني الجديد ولا في المجال الأوروبي بأسره، وإنما استمر أثر هذه الحضارة لآجالٍ طويلة.

ويسرني في ختام هذا التصدير إزجاء الشكر للباحثة الدكتورة آنا ايتشيبريا ارسواغا والشكر موصول للمترجمين الدكتور سري عبداللطيف والدكتور جمال عبدالرحمن اللذين قاما بترجمة الدراسة من الإسبانية إلى العربية، ولا أنسى دور الباحثين في الأمانة العامة لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، حيث قاموا بتدقيق هذه الدراسة ومراجعتها أكثر من مرة بإشراف الأستاذ عبدالعزيز جمعة.

أرجو أن يجد القراء والدارسون الكرام في هذا الكتاب كل الفائدة المأمولة.

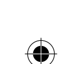
ولله الأمر من قبل ومن بعد وهو ولي التوفيق.

عبدالعزيز سعود البابطين

الكويت ١٠ من شوال ١٤٣٢ هـ

الموافق ٨ من أغسطس ٢٠١١ م

****






إهـــــــــداء

إلـى سـول

ومـيسـول

وسـامسي







تقديم الترجمة

يسرنا أن نقدم إلى القارئ العربي هذا الكتاب الذي يتناول فترة تاريخية لم تحظ من الباحثين العرب بكثير من الاهتمام. قد يكون من المناسب أن نشير إلى فترة من تاريخ الأندلس توضح لغير المختصين معاني بعض المصطلحات التي ترد في هذا الكتاب، اعتبارًا من فترة ملوك الطوائف في شبه جزيرة إيبيريا، كانت هناك ممالك إسلامية في الجنوب وممالك مسيحية في الشمال. عندما كان المسلمون يغزون أرضًا مسيحية لم يكن كل أهلها يغادرونها، بل كان بعضهم يقبل العيش مع المسلمين، إذ كان بإمكانه ممارسة شعائر المسيحية دون تضييق من جانبهم. الشخص المسيحي الذي كان يقيم بين ظهراني المسلمين كان يسمى «مستعربًا». من ناحية أخرى كان المسيحيون يغزون ممالك إسلامية، وكانوا يقدمون إغراءات لكي يظل المسلمون في بلادهم يزرعون الأرض ويرعون الماشية، حتى يتفرغ المسيحيون للقتال. كان المسلم الذي يعيش بين المسيحيين يسمى «مدجنًا»، وكانت تحكمه «لائحة المدجنين» التي تضمن له حرية ممارسة شعائر الإسلام وتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية في القضايا الداخلية كالميراث وأحكام الأسرة من زواج وطلاق..إلخ.

كان المسيحيون الإسبان يطلقون على حروبهم ضد المسلمين عملية «الاسترداد»، لكن هذا المصطلح يفتقد إلى أساس علمي في أحيان كثيرة، فلم تقم الحروب كلها في





شبه جزيرة إيبيريا على أساس ديني، فكم نشبت حروب بين مسيحيين ومسيحيين، وكم نشبت حروب بين مسلمين ومسلمين، وكم تحالف ملك مسلم مع ملك مسيحي لكي يتمكن من غزو مملكة مسلمة. لم يكن الدين إذن أساسًا لكل الحروب في إسبانيا. من ناحية أخرى لم تكن غرناطة مسيحية حتى «يستردها» المسيحيون. عمومًا فقد استمرت الحرب حتى انتهت بتوقيع معاهدة تسليم غرناطة التي كانت تنص صراحة على أن يتمتع المسلمون ببنود لائحة المدجنين بعد دخول مملكتهم تحت حكم فيرناندو الكاثوليكي. بعد عشرة أعوام فقط من سريان المعاهدة تنكر فيرناندو لوعوده، وللمعاهدة التي خطها بيمينه، وقرر تنصير المسلمين قسرًا إن هم رفضوا الدخول في المسيحية طواعية. هنا أصبح أمام مسلمي الأندلس خياران أحلاهما مر: إما الرحيل عن أرضهم وأرض آبائهم وأجدادهم، وإما اعتناق المسيحية رغم عدم اقتناعهم بها. كانت الظروف قاسية بالتأكيد، فليس من السهل على الإنسان أن يرحل دون رجعة عن وطنه، وأن يفارق أهله وعشيرته إلى الأبد. وكان الناس لا يدرون ماذا يفعلون إزاء قرارات التنصير، فأرسلوا في طلب الفتوى، وكان أن أرسل إليهم مفتي وهران يبيح لهم التظاهر باتباع المسيحية في العلن، وممارسة شعائر الإسلام في السر. هنا تبدأ «الفترة الموريسكية»، فالموريسكي هو المسلم الذي بقي في إسبانيا يتظاهر باتباع المسيحية، لكنه يمارس شعائر الإسلام في الخفاء. استمرت تلك الفترة الموريسكية إلى تاريخ صدور قرار الطرد النهائي للمسلمين من إسبانيا والذي تم تطبيقه في الفترة من ١٦٠٩م إلى ١٦١٤م.



ربما نلتمس بعض العذر للمؤرخين العرب الذين أهملوا دراسة تاريخ الموريسكيين، ذلك أن الجزء الأعظم من وثائق تلك الفترة (ملفات محاكم التفتيش، المراسيم الملكية الإسبانية..إلخ.) محرر باللغة الإسبانية، ومن ثم فلم تكن المهمة يسيرة رغم أهميتها. أما الفترة المدجنة – وهي التي يتناولها هذا الكتاب – فلا نظن أن المؤرخ العربي له العذر في تجاهلها، فكثير من وثائقها عربي اللغة. هذا الكتاب إذن يسد نقصًا في



المكتبة العربية، ويضيف جديدًا إلى تاريخ الأندلس، وإن كان يكتفي بالحديث عن مدجني آبلة دون غيرهم.

يقع الكتاب في ثمانية فصول تتناول عدة جوانب تشمل وصف المنطقة التي سكنها المدجنون، والحديث عن آبلة كمنطقة حدودية خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ووضع مسلمي آبلة تحت النفوذ الكنسي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وتطور جماعة آبلة، وفهم مدجني شمال قشتالة للفقه الإسلامي، وأداء المدجنين للشعائر الإسلامية، وبناء الأسرة المدجنة، ثم تراث المدجنين الثقافي.

من حيث أسماء الأعلام الواردة في الكتاب فقد عدنا إلى مصادر أساسية لكتابة أسماء المؤلفين الصحيحة، والتزمنا في كتابة أسماء البلاد كذلك بالشكل الوارد في مصادر عربية قديمة، أما المدن والقرى الحديثة التي لم يرد ذكرها في مصادر عربية فقد راعينا في كتابتها كيفية نطقها حاليًا باللغة الإسبانية.

إذا كان لنا أن نشير إلى بعض قصور في الكتاب فهو قلة عدد المخطوطات التي اعتمدت عليها الباحثة، وربما لو اطلعت على مخطوطات أخرى لعدلت بعض النتائج التي توصلت إليها. نرى كذلك أن وضع كتاب «مختصر السنة» باللغة الإسبانية لم يكن بتكليف من السلطات المسيحية، بل كان بطلب من المسلمين، كما يوضح عيسى بن جابر نفسه مؤلف الكتاب. لو كانت السلطات المسيحية هي التي طلبت وضع الكتاب لما اهتمت بتفاصيل الصلاة ولا مبطلات الصوم، ولاكتفى المؤلف بأحكام المعاملات. لا نتفق مع الباحثة عندما تقول في الفصل السادس – الذي يتناول أداء المدجنين للشعائر الإسلامية – إن ذلك الأداء كان دون المستوى المطلوب. هنا لا نملك سوى إبداء تحفظنا على رأي الباحثة، فكتاب «حياة الموريسكيين الدينية» الذي وضعه بدرو لونغاس يوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن مسلمي الأندلس قبيل سقوط دولتهم الإسلامية كانوا يقيمون شعائر الإسلام «مثل أهل الجزائر»، ولا عجب في





ذلك، فلائحة المدجنين التي احترمها ملوك إسبانيا حتى عام ١٥٠٢ كانت تضمن حق المسلمين في أداء شعائر دينهم. إن المخطوطات الأعجمية التي خلفها المدجنون تعرض لمختلف جوانب الفقه الإسلامي، ونحسب أن المؤلف أو المترجم، ما كان ليتعرض لمسائل فقهية لولا أن تطبيقها كان متاحًا، فكثير من المخطوطات كان مجرد ترجمة لكتب عربية.

قد تكون للباحث العربي المسلم تحفظات على بعض ما جاء في هذا الكتاب وفي كتب أخرى تناولت تاريخ الأندلس قبيل سقوط غرناطة وبعده (إطلاق اسم علي مثلاً على المولود ليس دليلاً على أن الأب شيعي). هذه التحفظات تدل على ضرورة أن تهتم جامعاتنا ومراكزنا البحثية بدراسة تاريخ المدجنين وتاريخ الموريسكيين، أو على الأقل ترجمة بعض الكتب التي تتناول تلك الفترة. إن مشاركة الباحث العربي سيكون من شأنها تقديم وجهة نظر مغايرة لوجهة النظر الأوروبية ومكملة لها. من حيث الترجمة كان الموضوع الموريسكي أوفر حظًا بعد أن نشر المجلس الأعلى للثقافة في مصر في السنوات الأخيرة ترجمات لعدة كتب إسبانية تعرضت لتلك الفترة، ونأمل أن تحظى فترة المدجنين بنفس القدر من الاهتمام.



رغم ما أبديناه من ملاحظات فإن الكتاب يعتمد على مصادر كثيرة، معظمها كتب في السنوات الأخيرة، ويلقي الضوء على جوانب لم تكن معروفة بالقدر الكافي، وهو بهذا يمثل إضافة مهمة إلى تاريخ الأندلس، ونأمل أن يؤدي نشر هذه الترجمة إلى زيادة اهتمام الباحث العربي بالقضية والمشاركة في صياغة علمية لتاريخ الأندلس.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

****





شكر

خرج هذا الكتاب إلى النور كجزء من اهتمامي بالمسلمين القشتاليين طوال العصور الوسطى واهتمامي كذلك بالنشاطات التي كانت تُمارس في مدينة آبلة في السنوات الأخيرة من تلك الفترة والتي تتعلق بالجماعة الإسلامية.

وكما هو الحال في كل الأبحاث العلمية فإنني أدين بالكثير لجميع الزملاء الباحثين الذين سبقوني إلى البحث في هذا الموضوع.

وأود أن أشكر بصفة خاصة سيرافين دي طابيا الذي كانت أعماله حول الموريسكيين في آبلة مصدرًا لا غنًى عنه، والذي تفضل بمصاحبتي إلى عمليات الحفر التي كانت تتم آنذاك في مقابر المدجنين، وأذكر له أنه كان يكافح بضراوة لإنشاء متحف أثري لحفظ هذا التراث.

وأشكر كذلك كارميلو لويس الذي وضع بين يدي العديد من الكتب والمقالات من أول وهلة بدأ فيها اهتمامي بالموضوع وفي الوقت الذي لم أكن أدري فيه شيئًا عن محتوى تلك الكتب والمقالات.

ولا أنسى أبدًا خوسي لويس مارتين الذي مازال حاضرًا في خواطرنا وهو الذي قربني إلى تراث قشتالة والأبحاث التي كانت تجري حوله.

وأشكر أيضًا أولاتز بيانويبا على حماسه واهتمامه وإشراكي معه في العديد من المشروعات الآبلية، وكذلك فرانثيسكو خابيير فابيان وخابيير خيمينيث غاديا على لطفهما وتبادلهما للمعلومات معي حول مقابر آبلة.





وأخيرًا أشكر مجددًا مرثيديس غارثيا أرينال لأنها كانت دائمًا مصدرالإلهام.

ونظرًا لأن جزءًا كبيرًا من أبحاثي قد تم إنجازه في المكتبة المركزية للجامعة الأهلية للتعليم عن بُعْد في مدريد ومكتبة فيلكس ماريا باريخا الإسلامية ومكتبة المجلس الأعلى للبحث العلمي بمدريد، فإنني أشكر جميع هذه المكتبات على صبرها ومثابرتها، كما أشكر جميع الموظفين في كل أرشيف قام بمساعدتي: الأرشيف العام في سيمانقاس Simancas والأرشيف التاريخي لمقاطعة آبلة وأرشيف المحكمة الملكية في بلد الوليد Valladolid، ويأتي بعدهم الأرشيف التاريخي القومي في مدريد.

وقد أُنجز هذا العمل في إطار المشروع البحثيHUM 2006-08644 الذي تُشرف عليه مانويلا مارين حول موضوع «الحركة الجغرافية والاجتماعية للمسلمين في شبه الجزيرة الأيبيرية (من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر)»؛ وعاد بالنفع على بحثنا مشروع آخر موازٍ للأول تعلمنا منه كثيرًا وهو «وسط شبه الجزيرة الأيبيرية ما بين العصرين القديم والوسيط : مناطق ونفوذ وتمثيل (من القرن السابع إلى الحادي عشر)» (HUM 2006-03038) تحت إشراف إينياكي مارتين بيسو... وأود أن أوجه شكري إلى كل منْ شارك في كلا المشروعين لما تعلمت منهم.

وفي النهاية لم يبق إلا أن أشكر أصدقائي وأسرتي وخاصة زوجي خوسي مانويل وابنتي بياتريث وسول الذين يعينونني على الاستمرار في الكتابة، ولابد أن أعترف بأنني المسؤولة الوحيدة عن أي خطأ يظهر في هذا العمل.

****





مقدمة

جرت العادة على استخدام كلمة «مدجن» فقط كمصطلح لتعريف المسلمين الذين ظلوا يعيشون في شبه الجزيرة الأيبيرية – في العصور الوسطى – تحت النفوذ المسيحي، أما في هذا الكتاب فلن يكون الأمر هكذا لأننا نرى أن هذا التعريف لا يؤدي إلا إلى إقصاء السمات الثقافية الحقيقية لهذا الشعب والتلاعب بها، ولذلك فإننا سنستخدم كلمة mudéjar (مدجن) وكلمة musulmán (مسلم) – وهي الوحيدة التي تظهر في الوثائق القشتالية في ذلك الوقت – بمعنى واحد دون تفريق.

إن مشكلة الجدل بين مصطلح mudéjar (مدجن) وما يمكن أن نُطلق عليه «الثقافة الإسلامية» تظهر كلما طُرِحَ موضوع حقيقة وجود شعب مسلم عاش تحت النفوذ المسيحي في شبه الجزيرة الأيبيرية، فهناك بعض المختصين في العالم الإسلامي يرون أن أولئك المسلمين لا يكادون يدخلون ضمن الأمة الإسلامية لأنهم كانوا يقيمون في أرض غير إسلامية، وهو زعم مردود عليه بقوة من السلطات الدينية الإسلامية، ومع ذلك فإنني أرى أنه من الضروري تعريف مفهوم «الثقافة الإسلامية» وما هي الاعتبارات التي نحكم بها على إنسان بأن لديه ثقافة إسلامية، وهل يُعَد الدين هو العامل الأوحد لتعريف هذا الشعب.

إن تكوين الهوية الثقافية يتأتى من منطق إدراج أفراد معينين في مجموعة أو إبعادهم عن مجموعة أخرى؛ وبالتالي لابد من الأخذ في الاعتبار العوامل المؤدية



إلى الإدراج أو الإبعاد لمجتمع معين بالنسبة للبيئة المحيطة، ولاشك في أن العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والوسائل المؤدية إليها إنما تبنى أساسًا على الأعراف الاجتماعية، ومن هنا يمكننا الحديث عن «المجتمع»، وقد عرف المجتمع في عصور الإسلام الزاهية في شبه الجزيرة الأيبيرية بأنه مجموعة تميزها خاصيتان أساسيتان هما الدين الإسلامي واللغة العربية، ومن هنا جاءت تسمية «عربي- إسلامي»[1] وهذا النوع من المجتمعات تكون له بعض السمات التي تميزه عن مجتمعات أخرى هي:

أ) إن شؤون الحياة السياسية والمدنية تنظمها وتحكمها الشريعة الإسلامية.

ب) تكوين هوية خاصة به كمجتمع -أقصد الأندلسي- تميزه عن مجتمعات مماثلة في أراضٍ إسلامية أخرى وعن المجتمع المسيطر آنذاك - أقصد المسيحي - في شمال شبه الجزيرة الأيبيرية. ومنها استخدام التقويم الإسلامي والاحتفال بمناسباتهم الدينية.

ج) ممارسة الشعائر الدينية المتعلقة بأركان الإسلام والتي تُعد «الحد الأدنى» الذي لا غنًى عنه.

د) استخدام نظام خاص في أسماء الأعلام تعتمد عناصره الأساسية على نظام الأنساب العربي.

هـ) استخدام نظام مميز في القرابة والعلاقات الزوجية يُبنى أساسًا على الشريعة الإسلامية.

و) الطقوس والعادات اليومية.

ز) الحفاظ على التراث العلمي والأدبي والفني واستخدامه بملامحه المميزة وعلاقته المباشرة مع مثيله المستخدم في بلاد إسلامية أخرى.

ومما لاشك فيه أن العنصر الأساسي والحاسم في تكوين الهوية أو الشخصية إنما هو الدين، وكذا وجود قدوة أخلاقية يُحتذى بها تحدد للإنسان ماهيته وتبنى على مفهوم أو آخر لوجود الله.

(1) Marín, individuo y sociedad en al-Andalus, p.12.





ومن خلال الموضوع الذي سأقوم بطرحه ستعرض لنا بعض القضايا التي سنحاول الإجابة عليها في البحث وهي: كيف تتم عملية الإدراج؟، وكيف يتم الإبعاد؟ وكيف يحكم على مجتمعات معينة أنها مهمشة؟ هل من الأولى أن نتحدث عن تهميش «مزعوم» للمسلمين المقيمين في أراضٍ مسيحية في شبه الجزيرة الأيبيرية؟ وهل يتطلب ذلك معايشةً أو على الأصح دمجًا أو جزءًا من الابتعاد الذاتي وجزءًا آخر من التكوين الضروري لتمكين نفوذ الأغلبية؟

وكثيرًا ما كان يُنظر للمدجنين على أنهم مجتمع تُطبق عليه معايير مسبقة للتهميش لا تنطبق إلا على عناصر معينة من المجتمع في فترات متأخرة من وجوده، ومن المؤكد أن بدء دراسة المدجنين القشتاليين في الفترة التي كانوا يشكلون فيها أغلبية في أراضي شبه الجزيرة يساعد على إدراك حقيقة وجود هذه الأقلية وتطورها في العصور الوسطى المتأخرة.

وإذا لم يكن المدجنون أقلية مهمشة فما سبب وجودهم هناك؟ هل هو ضرورة سكنية؟ هل هي الحاجة إلى نقل الشعب المسلم من مكانه الأصلي ليقيم في أماكن أخرى قاصية على الحدود حيث يقل خطرهم؟

فى مدينة آبلة بصفة خاصة سنرى كيف أن المسلمين لا تنطبق عليهم كلمة المهاجرين في المراحل الأولى لأن ترحيلهم لم يكن طبيعيًّا ولا إراديًّا، بل كان نتيجة لاضطهادهم وخضوعهم للرق، ولا نعتقد أن حالة مدينة آبلة يمكن أن تكون مثالاً لتكوين جماعات أخرى في شبه الجزيرة ولا يمكن أن تكون في لحظة من اللحظات «نموذجًا»، ولكنها قضية كان يمكن أن تتغير تغيرًا هائلاً.

إن خصوصية مدينة آبلة تُفهم على أنها واحدة من المدن القشتالية القليلة التي تسمح حاليًا بدراسة تطور الشعب المسلم منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر وهو وقت تنصيرهم على الرغم من وجودهم تحت النفوذ المسيحي،





وهذا الامتداد التاريخي قلّما يوجد عند دراسة المسلمين القشتاليين، ومن هنا تأتي أهميته القصوى ودوره في منح آفاق جديدة لدراسة هذا المجتمع في مدن أخرى من المملكة.. إن تكوين ذلك المجتمع المسلم وحجمه وتخصصات أفراده يمكن أن يكون – أو لا يكون – مشابهًا لمجتمعات أخرى في أراضي المملكة، بل إننا لا نستطيع أن نعلم ما إذا كان التأثر بالعادات يمكن أن ينتقل من مدينة إلى مدينة حتى نتعرف على كيفية تطور الحياة عند المسلمين في أماكن أخرى.

وكتابنا يتحدث في جزئه الأول عن تكوين الأقلية المسلمة في آبلة طوال الفترة من القرن الحادي عشر حتى الرابع عشر؛ إنه يحكي تاريخ هؤلاء الأشخاص الذين استأصلهم الرق، وكيف استطاعوا إقامة روابطهم الاجتماعية ومرجعيتهم الثقافية في منطقة جغرافية بعيدة كل البُعْد عن تلك التي ينتمون إليها، وكيف أصبح وجودهم – شيئًا فشيئًا – ضروريًّا ومعترفًا به باستعادة حريتهم، وبالمزايا التي كانت تُعطى لهم لكي يستقروا هناك حيث كانوا يقيمون، ولا ننسى أن جلب المزيد من العبيد في بادئ الأمر والمهاجرين بعد ذلك، قد ساهم في أن يحتفظ هؤلاء المسلمون بهويتهم وألا يذوبوا في المجتمع المسيحي أو يتحولوا كما حدث مع الكثير من العبيد المنقولين إلى جليقية Galicia وأشتورية Asturias.

أما الجزء الثاني من الكتاب والذي أعطيناه عنوان «مقاومة المناطق الإسلامية»؛ فيتناول بالتحليل المفصل ما إذا كان هؤلاء المسلمون مازالت تنطبق عليهم المعايير التي أطلقنا عليها «المؤشرات الثقافية»، أو بمعنى أدق هل مازالت ثقافتهم ««ثقافة إسلامية» على الرغم من تكوينها تحت نفوذ «أجنبي» بعيدًا عن دار الإسلام، ومن هنا ستنفرط الموضوعات المقترحة تباعًا، بينما ستظهر المؤشرات الثقافية الأخرى اعتراضيًّا أثناء العرض.. وأظن أن القارئ في نهاية الكتاب سيتفق معنا على أن مسلمي آبلة لم يكونوا فقط أعضاء في هذا المجتمع الواسع الذي يتمسكون بالانتماء إليه، بل كانت

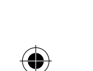




لهم إسهاماتهم الثقافية والشخصية في بناء قشتالة Castilla آنذاك، تلك الإسهامات التي مازالت تعيش إلى اليوم في ما نحتفظ به من شواهد: التراث الأدبي العظيم لفتى أريبالو El Mancebo de Arévalo، وقلعة كوكا الرائعة في مدينة ديل كامبو Medina del Campo، وشواهد القبور في جباناتهم والوثائق التي تحفظها الأرشيفات وآثارهم الخزفية التي مازالت باقية حتى اليوم في عدة مناطق من شبه الجزيرة.

وكما هي العادة في الأبحاث التي تجرى عن المدجنين فقد واجهتُ العديد من المشكلات الشكلية عند الحديث عن هذه الأقلية؛ فالأسماء الإسلامية تظهر بالصيغة الإسبانية التي احتفظت بها الوثائق باستثناء تلك الحالات التي يظهر فيها الاسم بالعربية لأن الوثائق في هذه الحالة تكون عربية، وقد استغنينا حتى هذه اللحظة عن العلامات المميزة حتى نستقر على النظام الذي سنتبعه سواء في نقل الحروف أو في البرنامج الإعلامي، وقمنا مؤقتًا باستخدام نظام القنطرة Al–Qantara مع حذف العلامات المميزة عدا حروف المد التي تظهر مميزة.

****















الجـــزء الأول

تكـوين أقليـة







الفصل الأول

الأندلس، شمال منطقة المرتفعات السهلية La Meseta

«سنة ٩٤هـ = ٧١٢م في مستهلها دخل موسى بن نصير – رحمه الله – إلى بلاد إفرنجة فأوغل فيها حتى انتهى إلى مفازة كبيرة وأرض سهلة ذات آثار، فوجد فيها صنمًا عظيمًا قائمًا على سارية مكتوب فيه بالنقر كتابة عربية فقرئت فإذا هي: (يا بني إسماعيل إذا انتهيتم فارجعوا)، فهاله ذلك وقال: «ما كتب هذا إلا لمعنى كبير»، وانصرف بالناس وقد أشرفوا على قطع البلد[1].

هذا الوصف الأسطوري لمنطقة المرتفعات السهلية نعتقد أن تلك الأراضي الصحراوية المستوية التي يشير إليها المؤرخ، إنما يُقصد بها تلك المساحات الشاسعة التي كان على المسلمين عبورها للوصول إلى الشمال – وانسحاب الفاتح يلخص بطريق المجاز الموقف الذي أُجبر العرب على اتخاذه بعد السنوات الأولى من فتح الأندلس.

وعندما وطأت أقدام المسلمين إسبانيا القديمة Hispañia، وبدأوا التقدم في الأراضي السهلية، وجدوا أن شبكة الوديان الريفية الرومانية والقوطية، والتي كانت تقوم عليها اليد العاملة التابعة في منطقتي سلمنقة Salamanca وآبلة Ávila، قد فقدت مكانتها لصالح بعض المراكز الجديدة في الفترة القوطية حيث أخذت الملكيات

(1) *La conquista de al-Andalus*, ***trad. M. Penelas, Madrid,2002, p.22.*** **النص العربي في فتح الأندلس**
(La conquista de al-Andalus), ed. L. Molina, Madrid, 1994,p.29.





الإقطاعية والكنسية التي كانت تضم الخدم القرويين في الاختفاء (لا تذكر عقارات ولا مزارعون ولا ضياع) خلال القرنين السادس والسابع لصالح بعض الملكيات المستغَلة من قبل بعض الرجال الأحرار مع سيطرة الملكيات الصغيرة.

وقد كان التطور السياسي في جزء كبير من السهول الشمالية السفلى خلال القرنين الخامس والسادس معروفًا بتوزيع السلطات وأيضًا بصعوبة فرض نظام يعتمد على الرتب أو الدرجات.

وهذه المناطق كلها لم تنضم أبدًا إلى المملكة السويبية(١)، أما الدخول في إطار مملكة طليطلة Toledo أي في هيكل النفوذ القوطي، فقد بدا واضحًا من محاولات تحويل مقر سلامنتيقة Salamantica وأبولة Abula(٢) إلى أسقفيتين في القرنين السادس والسابع، وبدا واضحًا كذلك من مساعدة الأسقف إيلونيريو أسقف سلامنتيقة لمجلس الأساقفة الثالث في طليطلة، بينما أُعيد إنشاء أسقفية أبولة في عام ٦٣٣- يبدو أنها أنشئت في القرن الرابع - على الرغم من أن نفوذ الأساقفة آنذاك كان قليلاً على أهل الريف، أما الإشارات إلى ريكاريدو Recaredo (٥٨٦-٦٠١) التي وجدت في الألواح القوطية التي عُثر عليها في المستودعات الأثرية القوطية في تلك المنطقة، فإنها تؤكد أنه اعتبارًا من تلك الفترة بدأ الاعتراف بالنفوذ القوطي على المنطقة، ثم سيكون بعد ذلك تشيندا سبنتو Chindasvinto وريثيسبنتو Recesvinto هما الأكثر ذكرًا مما يدل على اشتداد النفوذ الملكي واتساعه في تلك المناطق الخارجية خاصة تحت حكم ملوك أقوياء لهم القدرة على توسيع نفوذهم، ولا يعني ذلك وجود سلطة ملكية مباشرة، اللهم إلا عن طريق اعتراف ضمني- على ما يبدو - بدفع ضريبة، وهذا ما أدى بعد ذلك إلى سهولة تغيير السيطرة عند وصول المسلمين(٣).

(١) كلمةsuevo بالإسبانية تشير إلى إحدى القبائل الجرمانية التي غزت إسبانيا في القرن الخامس الميلادي وهي تشكل فرعًا من فروع القوط الثلاثة إلى جانب الوندال والإلانيين (المترجم).

(٢) سلامنتيقة Salamantica وأبولة Abula هما الاسمان القديمان لمدينتي سلمنقة وآبلة على الترتيب (المترجم).

(3) I. Martín Viso,»La sociedad rural», p.103; Ver S. Castellanos, «The political nature of taxation in Visigothic Spain», *Early Medieval Europe*, 12-3,2003,pp.201-228.





ومع كل ذلك؛ فإن نشاطات هؤلاء الأساقفة ووكلائهم لم تظهر في نقوش الألواح، ولا تُذكر المدن على أنها حواضر، ولا تظهر إلا طليطلة على أنها حاضرة وهي آخر منطقة تُذكر(١).

أما عن ارتباط المناطق الريفية بالمحاور الرئيسة للسلطة المركزية وللهيمنة السياسية والاجتماعية للأراضي فقد كان ارتباطًا مترهلاً ومستقلاً إلى حدٍ ما، وهو ما ينطبق على باقي منطقة المرتفعات السهلية الشمالية، ونعتقد أن الألواح في هذا الصدد كانت دليلاً على أن العلاقة بين الحواضر الرومانية المتأخرة وأراضيها قد تغيرت، ولم ينج من ذلك سوى المراكز الحضرية الكبرى في تلك الفترة طليطلة Toledo وإميريتا Emérita اللتين ستنطلق منهما بعد ذلك الحركات الاجتماعية الحادة.

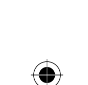
وبالنسبة للتنظيم المحلي الجديد؛ فقد تم تطبيقه أولاً في مناطق ريفية ذات أحجام مختلفة واقعة في المرتفعات، وكانت تقوم عليها هيئات ذات صبغة نيابية، أي أنها نظريًّا نائبة عن الوالي وتتمتع بسلطة قضائية وربما مالية كذلك، وتم تجنيدها يقينًا في المناطق التي كانوا يعملون فيها، وتكمن المشكلة هنا في أنه لا يوجد مصدر واحد يذكر الوالي على أنه مصدر للسلطة، على الرغم من وجود سلطة ملكية بعيدة ومبهمة (ريكاريدو وتشيندا سبنتو) مما يعكس الاعتراف بالسلطة العليا للملك القوطي دون أن يقتضي ذلك أن تأتي السلطة إلى النائب أو الوكيل بتعيين رسمي من الملك، لكن هؤلاء النواب قد يكونون ببساطة ذوي وجاهة في أماكنهم(٢).

ومدينة آبلة لا تظهر خصوصًا في أي من الوثائق التاريخية والجغرافية العربية التي بين أيدينا عن الأندلس بين القرن الثامن والحادي عشر(٣)، ويبدو أن تاريخ المنطقة قد رسم على وجه التقريب عن طريق المصادر اللاتينية بعد مقارنتها بمباحث الأماكن والمعلومات الأثرية، وبصفة عامة؛ فقد وُضع في الاعتبار أن المنطقة الشمالية الغربية من منطقة المرتفعات السهلية ستسكنها مجموعات من البربر في الأوقات الأولى

(1) I. Martín Viso,»La sociedad rural en el suroeste de la Meseta del Duero (siglos VI-VII», en *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*, Salamanca, 2007, pp.171-188: p.178.

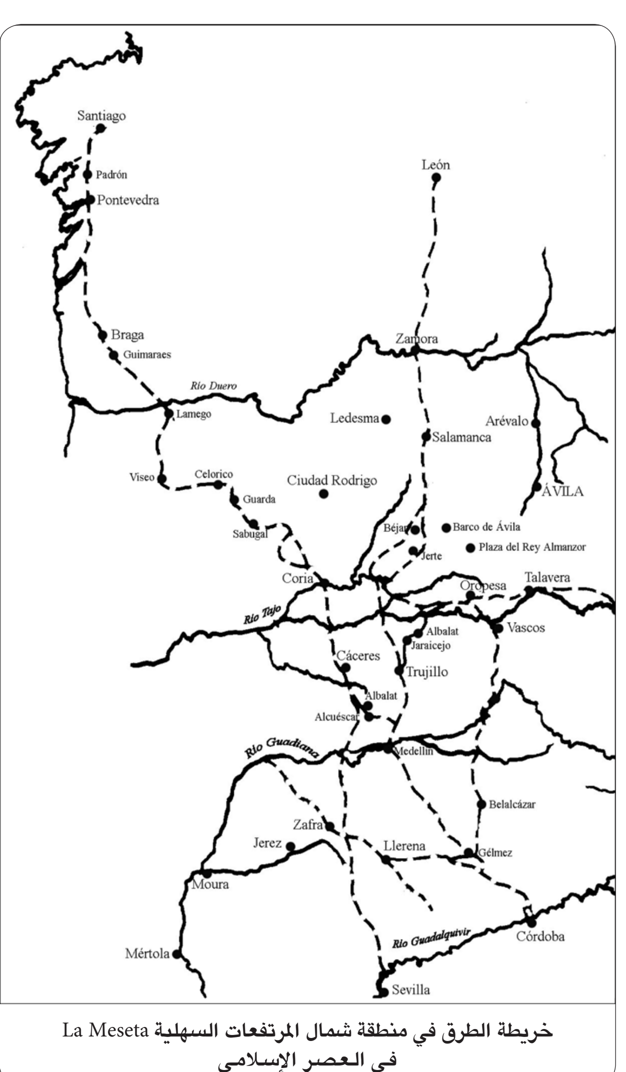
(2) I. Martín Viso,»La sociedad rural», pp.188-182.

(٣) أول إشارة موثقة تظهر هي للجغرافي الشهير الإدريسي في القرن الثاني عشر. انظر الفصل التالي.





بعد الفتح العربي، وأن هؤلاء قد استخدموا في توسعاتهم طريق La Ruta de la Plata (طريق الفضة) والطرق والممرات المرتبطة به، وثمة مشكلة أولى تواجهنا في هذا الأمر تكمن في عدم معرفة حالة شبكة الطرق خلال العقود الأخيرة من حكم القوط مما يصعّب عملية رسم طرق الدخول وشرح كيفية توزيع البربر في المنطقة، وأما جميع الطرق التي تمت دراستها والتي تمثل مداخل من المنطقة الشرقية لقشتالة إلى منطقة المرتفعات السهلية الشمالية، فإنها قد أغفلت ذكر مدينة آبلة لكنها ذكرت بعض المعالم المهمة للمدينة وبعضًا من المراكز الهامة في العصور اللاحقة مثل أريبالو Arévalo أو أوميدو Omedo[1].



خريطة الطرق في منطقة شمال المرتفعات السهلية La Meseta في العصر الإسلامي

---

(1) F. Hernández Jiménez, «Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana», Al-Andalus, XXXII, 1967, pp.97-123.

يذكر الطريق المباشر بين قرطبة وزمورة والذي كان يمر بأرض البشكنس وبحدود الطريق المؤدي إلى آبلة؛ ولنفس المؤلف انظر *«La travesía de la sierra de Guadarrama en el acceso a la raya musulmana del Duero», Al-Andalus, XXXVIII,*



ومن خلال تلك الطرق صعد البربر إلى المناطق الشمالية من شبه الجزيرة بجانب العرب حتى استقروا في حوض نهر الدويرو والقطاع الواقع بين سلسلة غريدوس Gredos ومجرى نهر التاجُه Tajo باستخدام التحالفات مع سكان الحضر أولاً ثم مع سكان الريف بعد ذلك بعد فرض الضرائب اللازمة، وبعد تمرّد البربر في عام ٧٤٠-٧٤١ أُعيد توزيع السكان المسلمين في منطقة شمال المرتفعات السهلية مما تسبب في فقد جزء كبير من القوات العربية المتمركزة في "جليقية Galicia وأشتُرقة Astorga والمدن الأخرى الواقعة وراء مضايق السلسلة"[١]، ومن جانب آخر؛ فإن بعثة البربري ابن القط إلى زمورة Zamora والتي تزامنت مع استيلاء ألفونسو الثالث على المدينة لم تترك من أثر في الأراضي الآبلية سوى المرور في طرقها الممهدة[٢].

ومنذ ذلك الحين فإن الأنباء التي تنقلها لنا المصادر العربية حول وضع البربر في المنطقة الشمالية الغربية من المرتفعات السهلية تؤكد أن تلك المجموعات تقترب فقط من الأراضي الآبلية، ونستقر بعد ذلك بدءًا من عصر الخلافة في الخط الحدودي لمدينة اكستريمادورة Extremadura حيث يمكننا أن نجد مجموعات بربرية في قورية التي كانت تعتبر آنذاك "عاصمة الحدود الشمالية" في القرن العاشر، وفي مكناسة Miknāsa وميدلين Medellín وأم جعفر Umm Ya'far وأليخة Alija (قاصريش Cáceres) وماردة Mérida. وأما في المنطقة الطليطلية؛ فإنهم يوجدون في نقاط مهمة مثل نافذة (البشكنس Vascos) وطلبيرة[٣]، ومع ذلك فإن أسماء الأماكن ذات الأصل البربري والتي درست حتى الآن في منطقة آبلة تدعونا إلى التفكير في وجود بعض

---

(1) E. Manzano, conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus, Barcelona, 2006, pp.50-51, 90-93, 167-179; A. Barrios, «Una tierra de nadie: los territorios abulenses, en la Alta Edad Media», en Historia de Ávila, II, Ávila, 2003, p.2003, p.200. La revuelta, descrita en Ajbar Machmuâ,ed. Y trad. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1974, pp.39-40, trad. pp.49-50,

حيث تتحدث عن وجودهم في كل من جليقية وأشترقة وميريدة وقورية وطلبيرة. انظر في ذلك أيضًا
Crónica muzárabe de 754, ed.J.E. López Pereira, Valencia, 1980, pp.108-110.

(2) Guichard, *Al-Andalus*, pp.385-391; Barrios, «Una tierra de nadie», p.202.

(3) P. Guichard, al-Andalus, *Estructura antrológica de una sociedad islámica en Occidente*, reed. Granada, 1995, pp.384-391, 392-393, 405-406; H. de Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, pp.284-285, 325-326, 343; Manzano, *conquistadores*, pp.178-183.



الأفراد من أصل بربري[١]، ووجودهم يمكن أن يُفسر على أنهم قوات تم إنزالها في معسكرات صغيرة على الطرق التي تسلكها الحملات الأندلسية على الشمال لتموين الجيوش الأندلسية وحمايتها، أو على أنهم أسر بقيت مستقلة عن السلطة المركزية الأندلسية ظلت أسماؤهم محفورة في جغرافية المنطقة نظرًا لفقد سكانها. تلك الشعوب الإسلامية التي أطلق عليها ألفونسو الثالث «أناس برابرة» من المحتمل أن تكون قد شغلت مساحات صغيرة من الأراضي كمعسكر حر بنظام الملكية المشتركة أو مساكن أنشئت في العصر الإسلامي، واحتلها بعد ذلك ملوك أشتورية كملكيات خاصة[٢].

وهناك أمر آخر وهو دخول أفراد جدد من القوات البربرية بصفة دورية – مثال على ذلك القوات التي دخلت مع عبد الرحمن الداخل أو مع الإصلاح العسكري الذي قام به المنصور – هذا الأمر أدى إلى إرسال سكان جدد إلى تلك المناطق مبررًا بذلك تأكيد المنصور على «إعادة إعمار الأندلس» في منطقة المرتفعات السهلية أثناء حياته، وذلك لتقوية بعض المناطق السكانية الموجودة آنذاك، هذا إذا لم يكن قد تم بالفعل إنشاء مناطق سكنية ثابتة[٣]، وإلى جانب هؤلاء السكان المسلمين كانت هناك بعض

---

(١) دراسات كل من:

A. Barrios»Toponomástica e historia. Notas sobre la despoblación en la zona meridional del Duero», en *Estudios en memoria del Prof. D. Salvador de Moxó*, ***Madrid, 1983, I, pp.115-134 y "Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencias y distribución espacial de los grupos repobladores"***, *Studia Historica*, ***III-2, 1985, pp.33-82, refundidos en Barrios, «Una tierra de nadie», pp.221-215.***

تذكر كثيرًا من أسماء الأماكن البربرية، وكذلك بعض الأماكن ذات الاشتقاق العربي؛ فمن الأماكن البربرية يذكر: موراليخا، ماغاثوس، أداجا، أخاتيس، البرنس، مورانيا، موري، باروااليس، وكما يقولManzano في مقالة conquistadores في صفحة ١٧١؛ فإن البربر كانوا يحتفظون بلغتهم في النصف الأخير من القرن الثامن، ولكن هذه اللغة أخذت في الانحسار خاصة مع إجراءات التعريب في القرن العاشر.. أما J.Jiménez Gadea في مقالة «شواهد القبور الإسلامية في آبلة: نقوش وتصنيف، ص ٦ فيرى أن موراليخا ومورانيا وبارادااليس من الصعب تصنيفها كمراكز لشعوب بربرية.

(2) J.M. Minguez, «Innovación y pervivencia en la colonización del Valle de Duero», en Despoblación del Valle del Duero. Siglos VIII- XX, IV Congreso de Estudios Medievales, León, 1995, pp.45-79.

خاصة في الصفحات من ٦٣ إلى ٧٨ حيث يعتبر أن تحديد هوية هؤلاء الناس بأنهم مستعربون يجب أن يُعاد فيه النظر.

(٣) ابن الكردبوس



المجموعات مازالت موجودة من السكان المسيحيين الأصليين منذ العصر الروماني المتأخر والعصر القوطي في المناطق الريفية، وكانت بعيدة كذلك عن السلطة المركزية لملكة أشتورية Asturias ومن بعدها مملكة ليون León[١].

ومع مرور الوقت؛ فإن حدود المملكة المسيحية أخذت تتسع ناحية الجنوب مثبتة أركانها، وقد أدى ذلك إلى تكثيف هجوم الخلفاء والأمراء ضد المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة فوق أي اعتبار آخر، وعلى الرغم من تركيز الهجمات ضد المناطق الرئيسة مثل جليقية وأشتورية وقطلونية Cataluña، فإنه من المؤكد أن الجزء الأكبر من الحملات الحربية أو الغارات التي حدثت بين عامي٧٥٥ و١٠٠٩ كان قد وجه إلى ألبا Álava وقشتالة Castilla ونبرة Navarra، ولكن لم يكن لأي منها تأثير مباشر على مدينة آبلة حيث توقفت عند طريق الفضة (نحو سلمنقة وسيمنقس وزمورة) وعند ممرات شقوبية (سيبولبيدة Sepúlveda) وهي المناطق الأكثر تنظيمًا، وكان من نتائج هذه الغارات إيقاف تقدم قوات مملكة ليون نحو البطاح الجنوبية لنهر الدويرو El Duero مما نتج عنه عدم إعمار مدينة آبلة، ولم يحدث هذا الإعمار إلا مع تقدم قوات مملكة قشتالة بعد ذلك بقرن[٢].

وبالإضافة إلى الحملات العسكرية؛ فهناك جانب آخر يجب أن نلقي عليه الضوء وهو موضوع التعريب، وسواء كان هذا التعريب عن طريق الشعوب البربرية والعربية التي وجدت هناك بعد الفتح أو عن طريق تنقلات المستعربين – وهم مجموعات من المسيحيين الذين يتحدثون العربية نقلوا من الأندلس إلى مملكة أشتورية بطريقة منظمة منذ القرن التاسع – فإنه من المؤكد وجود كمٍّ هائل من التراث اللغوي الذي ينم عن تنوع سكاني ويدحض نظرية الفراغ السكاني في حوض نهر دويرُه، وهو ما ثبت كذلك

(١) لقد عثرت عمليات الحفر المتعددة التي تمت في السنوات الأخيرة على بقايا خزفية وقبور قديمة ومن المؤكد أن ذلك سيقدم معلومات جديدة خلال السنوات القادمة؛ أما باقي المعلومات؛ فقد استُمدت من أسماء الأماكن في المقالات التي أشرنا إليها سابقًا والمذكورة في

Barrios, «Una tierra de nadie», pp. 208-215.

(2) Manzano, Conquistadores, p.242; Barrios, «Una tierra de nadie», p.205.



بالنسبة للبرتغال التي كانت تشكل آنذاك – ويجب ألا ننسى ذلك – جزءًا من مملكة أشتورية – ليون.. وعلى الجانب الآخر نجد ظهور أسماء الأعلام العربية التي تعني وجود شعوب مستعربة أو «متأسلمة» في حوض نهر الدويرو[1]، ومن ناحية أخرى؛ فإن وجود أسماء كثير من الأماكن من أصل عربي ليس فقط في حوض الدويرو ولكن أيضًا إلى الجنوب في المنطقة التي يطلق عليها اكستريمادورة الليونية والقشتالية والثابتة في الإحصاءات السكانية في أسقفيات آبلة وشقوبية Segovia وسلمنقة في القرن الثالث عشر، كل ذلك يدل على وجود شعوب عربية أو مستعربة في المنطقة[2].

إن قصة «الغزوات» المتعاقبة لمدينة آبلة من قِبل المسلمين والنصارى التي رواها المؤرخون المحليون بدءًا من القرن الثامن عشر وما بعده ليس لها أي أساس وثائقي، والانطباع الذي تعطيه لنا هذه الأعمال هو أن المنطقة خضعت لتغيير مستمر في الحكم خلال القرون الثلاثة الأولى من الحكم الإسلامي حتى انتهى بها الأمر إلى فراغ كامل من السكان خلال القرنين العاشر والحادي عشر. أما عملية إحصاء تلك الفتوحات المتتالية فما هو إلا نتيجة لمحاولات إضفاء الصبغة المحلية على المعلومات العامة التي بين أيدينا عن بعض الحملات التي من المحتمل ألا تكون قد مرت أصلاً بهذه المنطقة[3]، وعلى أية حال فإن ذلك قد نتج عن تتابع الغارات من كلا الجانبين،

(1) *F. Rodríguez Mediano y V. Aguilar, «Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)», en El reino de León en la Alta Media, Virguera , León, 1994, pp.497-633;*

F. Rodríguez Mediano, «Acerca de la población arabizada del reino de León (siglos X y XI)», Al-Qantara, XV, 1994, pp.464-472 , وانظر في نفس المجلد *V. Aguilar, «Onomástica de origen árabe en el Reino de León (siglo x)», pp.351-363.*

(2) *M. Asín Palacios, Contribución a la toponimia árabe de España, Madrid, 1944, pp.48-49, 67-69, 82, 103, 108, 148*

يذكر فيها البركة والمرسَى والمُعَلا وبلبردة وخيميالكون، ويتفق مع باريوس على البرنس والمار والمنارة والسيد، ومن جانبه يشير باريوس – معتمدًا على الرهون المذكورة حيث يذكر ١٦١٨ مكانًا– بعض الأماكن الأخرى. انظر الملحوظة رقم (١٠)، وللتعليق على الاتفاقات والاختلافات انظر٦٨.n وتفسير هذا التناقض يمكن أن يكون قد نتج عن استخدام باريوس لمصادر الرهن في القرن الثالث عشر، وهذا يعني أن الأسماء الأخرى يمكن أن تكون متأخرة نتيجة المعلومات الواردة عن مراكز سكانية أخرى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

(٣) يعتبر باريوس عمليات الفتح والاسترداد المتتابعة في آبلة «نتيجة لخيال بعض العلماء»، ونحن





وعملية التأريخ يمكن أن تأتي من خلال مصادر الأخبار الملكية الأشتورية أولاً والليونية بعد ذلك، وتشمل فترة واسعة جدًا بين عامي ٧٣٥–٧٤٦ حتى خضوع المأمون أمير طليطلة لفرناندو الأول.

إن «استرداد»[1] المدينة من قِبل المسيحيين يمكن أن يكون قد حدث في عصر ألفونسو الكاثوليكي صهر السيد بيلايو بين عامي ٧٣٥ – ٧٤٦ بعد أن احتلها المسلمون الدمشقيون الذين هربوا من تمرد طليطلة عام ٧٣٩، وهم الذين هزمهم الملك ألفونسو قرب ليون[2]، وربما كان الأمير عبد الرحمن نفسه هو الذي استطاع أن يسترد المنطقة عام ٧٦٧ – في الحقيقة هي عبارة عن غارة من قِبل الأمير– حتى دخلت ضمن الأراضي التي أخذها برناردو دل كاربيو إلى جانب سلمنقة وألبا دي تورميس Alba de Tormes حوالي عام ٨١٨، وقد استمر عدم الاستقرار في المنطقة طوال القرن التاسع بأكمله كما هو الحال في باقي قشتالة، ذلك أن المدينة خضعت للاحتلال المسيحي مرة أخرى عام ٨٧١ على الرغم من احترام سكانها المسلمين على ما يبدو– حسب ما تذكر مصادر ألفونسو العاشر– مع الاكتفاء بترك بعض الحاميات في سلمنقة وآبلة، وفي موقعة وادي خونكيرة Valdejunquera في عام ٨٩٦ التي خاضها الأمير عبد الرحمن ضد أوردونيو دي ليون استطاع الأمير أن يستولي من

نرى أن هذا التأكيد مبالغ فيه بناء على المعلومات التي أوردها المؤلف نفسه، لكن المؤكد هو أن آبلة في تلك المصادر يجب أن تؤخذ على أنها أرض ممتدة وغير مترابطة تحدها الحدود المرسومة لها خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وليست هي المدينة التي نعرفها الآن...

(١) يختلف الباحثون الإسبان فيما بينهم عند الحديث عن غزو المسيحيين لممالك إسلامية، فبعضهم يستخدم مصطلح «استرداد»، ويرى الآخرون أن الحديث لا يصلح عن «استرداد» شيء لم يكن المسيحيون يملكونه أصلًا، ونرى أن الفريق الثاني أقرب إلى المنطق (المترجم)

(٢) تاريخ ألفونسو الثالث، في ترجمة.

Crónica de AlfonsoIII, en la versión Rotense dice «multas civitates bellando cepit», y en la versión y Ad Sebastianum, «multa adversus sarracnos preli gesit atque plurimas civiates abulense eis olim opresas cepit», entre ellas Ávila.J.Gil,J.L. Moraleja y J.I. Ruiz de laPeña, Crónicas asturianas, Oviedo, 1985, lat.pp.132-133, trad.pp. 206-207. en la crónicas Albeldense sólo se cita entre las provincias eclesiásticas, dentro de Lusitania, lat. P.154 y trad. P.225 de la misma edición.





جديد على آبلة قبل أن تعود المدينة قشتالية مرة أخرى في موقعة سيمنقس Simancas عام ٩١٠ وتدميرها في غارة المنصور على شانت ياقب Santiago [١].

ومن جديد استطاع الكونت غارثيا فيرنانديث استرداد آبلة بعد موقعة قلعة النسور Calatañazor، ولكن المدينة رجعت إلى حوزة المسلمين مرة أخرى عندما تمرد عليه ابنه سانشو غارثيا، وكان من نتيجة ذلك أن أسر غارثيا فيرنانديث بعد هزيمته في أوسمه Osma ثم مات بعدها بقليل في قرطبة عام (٩٩٥)[٢]. أما الإعمار التالي للمدينة؛ فسيحدث بعد ذلك بين عامي ٩٨٩-٩٩٢ – حسب مصادر ألفونسو العاشر- عندما أصبح الكونت سانشو في حوزة قشتالة.

وجدير بالذكر أن القرن والنصف الذي يشير إلى انحدار المنطقة الحدودية من نهر الدويرو إلى نهر تاجُه قد حظي بكثير من الدراسات، تارة عن وصول المنطقة الحدودية للخلافة إلى أوجها وتارة عن إعادة إعمار المنطقة بدءًا من فتح مملكة طليطلة، ومع ذلك فلا نكاد نجد بين أيدينا دراسة عن الفترة الحدودية لهذه المنطقة نظرًا لعدم الاستقرار السياسي والعسكري وعدم ثبات تركيبتها السكانية في وقت الفتنة وفي المراحل الأولى لدولة الطوائف، ويرجع ذلك جزئيًا لقلة المصادر، الإسلامية منها والمسيحية، التي تتحدث عن تلك الأراضي التي يعتبرونها خارجية وخطيرة، ومن البديهي أن هذه المنطقة نظرًا لقلة تحضرها وندرة سكانها بقيت على هامش الاهتمام من قبل صفوة المثقفين الأندلسيين، إضافة إلى أنها لم تكن لديها القدرة على إنتاج

---

(١) القصة كاملة مذكورة في
Ariz, Luis, Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila, Alcalá de Henares, 1607, 2ª parte, fol.2.
بتغيير الترتيب في كل جزء من أجزاء الكتاب، ويعلل المؤلف أنه استقى هذه المعلومة من خيمينيث دي رادا، والحق أن آبلة غير مذكورة في هذا المصدر في ما يخص هذا الموضوع.

(٢) **تسببت النزاعات بين الاثنين في أن يجد المسلمون الفرصة سانحة للهجوم، ومع تقدمهم في الأراضي القشتالية دمروا آبلة التي كانت قد سكنت من جديد، ثم فتحوا كرونية الكونت** Coruña del Conde **وسان استيبان** San Esteban **، ثم انتشروا في كل مكان بالحديد والنار...**
R. Jiménez de Rada, Hitoria de los hechos de España, ed. Y trad. J. Fernández Valverde, Madrid, 1989, p.210; Primera Crónica general de España, p.453 a.



مصادرها الخاصة التي لم تأخذ في الظهور إلا عندما بدأ الاحتلال المسيحي لبعض القرى والمدن ذات الثقل يشجع على كتابة الملحمة الجديدة للمستعمرين[1].

وبادئ ذي بدء، لا توجد لدينا أخبار عن تنظيم طائفة طليطلة وحدودها الشمالية في عهد بني ذي النون[2]، ونلاحظ أنه بين إعادة إعمار سلمنقة وسيبولبيدة حوالي عام ٩٤٠ وفتح طائفة طليطلة وإعمارها أكثر من قرن من الزمان ظلت خلاله الحدود من سلاسل غريدوس Gredos حتى سلاسل وادي الرمل Guadarrama خالية من أي مصدر مكتوب، وذلك لعدم وجود غزوات ضد مملكة أشتورية – ليون، ومن الواضح أن المنطقة الوسطى كانت ممتلئة بالتحصينات التي تؤمن ممرات الجبال ومناطق المعادن قليلة الإنتاج – التي كانت توجد في المنطقة، وربما كان يوجد كذلك كثير من القرى والضياع[3] كنواة أولى للإعمار واستغلال الأراضي، لأنها لم تكن سوى وحدات

---

(1) P. Buresi, La frontiére entre chrétienté et Islam dans la Península Ibérqe. Duero Tage á la Sierra Morena (fin Xie-milieu XIIIe siécle), Paris, 2004, p.63.

(٢) بنو ذي النون قبيلة من نسل هوارة البربرية، وأقاموا في شنطبير (قونقة) Cuenca (Santaver) منذ القرن الثالث تقريبًا، وكانت إحدى قبائل سادة الحدود الذين تركهم الأمويون القرطبيون كغطاء بين المناطق الوسطى التابعة للخلافة والأراضي المسيحية في الشمال، وقد منحهم الحكم الثاني الجزء الأكبر من الحصون الواقعة حول ويطة Huete وشنطبير، ثم آلت لهم بعد ذلك أوقليس Uclés وقونقة، وقد أقام إسماعيل بن عبد الرحمن بن ذي النون في طليطلة بطلب من أهلها وحكم هناك حتى ١٠٤٣–١٠٤٤ ووضع أسس تلك الطائفة الهامة. حول تطورها انظر

E. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: politics and society in Islmic Spain, Princeton, 1985; Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI, Historia de España Menéndez Pidal, coord. M.J. Viguera, vol. VIII-I, pp.86-92; Buresi, La frontére, pp.35-36.

(٣) يعرف P. Guichard القرية هكذا: «قرية، هي مجموعة من المنازل والأراضي المتجانسة التابعة لمُلاك مختلفين أو لأمة معينة، وتقوم بدفع الضرائب وتنظيم إنتاجها ذاتيًا

en «Le probléme des structures agriares en al-Andalus avant la conquête chrétienne», en Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492), Sevilla, 1988, pp.161-170. por su parte, L R. Villaegas Díaz, «Sobre el cortijo medieval: para una propuesta de definición», Aragón en la Edad Media (Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros), XIV-XV, 1999, pp.1609-1626 y «Los cortijos en el defensivo de la frontera», en III Estudios de frontera Alcalá la Real: convivencia, defensa y comunicación en la frontera, Jaén, 2000, pp. 811-834

حيث يشير إلى الفضاء الحدودي بين لامانشا وأندلوثيا وإلى الأبحاث التي قام بها P.Álvarez Clavijo في لاريوخا La Rioja ويعتبر الضيعة مجموعة من الأبنية المحددة جيدًا والمجاورة غالبًا لبرج من الأبراج، وتُلحق بقرية أو ببلدية لكي تشارك معها في الدفاع عن الأراضي الحدودية التي





سكانية صغيرة يسهل الدفاع عنها ويسهل هروبها أمام أي هجوم موجه لمناطق إستراتيجية أكثر أهمية. أما في ما يخص عمل السكان في هذه المنطقة؛ فإننا نرجح اشتغالهم بالرعي وهو العمل الشائع في مثل هذه الأراضي الحدودية الصحراوية[١] التي نحن بصددها، ومع ذلك فإن عدم وجود حواضر ذات أهمية وعدم الدقة في رسم المنطقة الحدودية يجعلنا في موقف التخمين أكثر من العلم حول ما كان يجري في شمال المرتفع الجبلي، وكانت مجريط (مدريد) وطلبيرة هي أقصى الحدود الشمالية التي أشير إليها في مملكة بني ذي النون.

ومع كل هذا، فليس من الحكمة الحديث عن «المهجورة» أو عن «أرض لا تخص أحدًا» عند الحديث عن هذه المنطقة، وإلا سنجد أنفسنا أمام الحالة نفسها عند الحديث عن وادي إيبرو Ebro حيث استخدمت هذه المصطلحات لوصف أراضٍ مهجورة حقًا لكن من قبل المسيحيين، لكن وجدت فيها مجموعات صغيرة من المسلمين في أماكن يزعم النصارى أنهم طردوا المسلمين منها، وينطبق هذا أيضًا على المنطقة القشتالية بين نهري الدويرو وتاجه[٢]، وتتحدث المصادر كذلك ربما عن هجران مؤقت

أعطيت لهم فرديًّا أو جماعيًّا لاستغلالها، وهذا النظام الخاص بالتمليك والدفاع يذكرنا تمامًا بأبراج القرية الإسلامية التي وصفها غيشارو في منطقة بلنسية، ومن المحتمل أن يكون هذا النظام مشتركًا بين طرفي المنطقة الحدودية (سواء كانت المواجهة مع المسلمين أو حتى بين الممالك الإسبانية ذاتها) في العصور الوسطى، ويجب أن نضع في الاعتبار أن كلمة alquería المأخوذة عن العربية والثابتة في المصادر الطليطلية المكتوبة بالعربية لا تظهر هكذا في الوثائق المسيحية الخاصة بالقرنين الثاني عشر والثالث عشر؛ بل تترجم إلى الإسبانية aldea.

Buresi, La frontiére, p.84.

(١) **ابن عبدالمنعم الحميري**

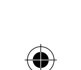
La Península Ibérique au Moyen Àge d´aprés lekitâb al-rawd al mi´târ Fierro: ¨Espacio de los muertos¨, p. ahbâr al-aqtâr (**أخبار الأقطار**) *d›Ibn ‹Abd al-Mun›im al-Himyarî, ed. E. Lévi-Provençal, Leiden, 1938, p.160.*

وابن غالب في وصف إسبانيا *Anuario de filología,I, 1975, pp. 365-369, 398,cit.*

في الحدود وبوريزي *Buresi, La frontiére, p.90.*

يشيران إلى نشاط رعي البقر من السلالات الممتازة في سلسلة وادي الرمل Guadarrama منذ عصر الخلافة.

(2) B. Catlos, The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300, Cambridge, 2004, pp.90, 97-101.





للأراضي قبل حدوث الغارات العسكرية بغرض اللجوء إلى أماكن أخرى وعرة أو أكثر تحصينًا[١]. ومن المرجح أن يكون كلا الفرضين – إخفاء الوجود الإسلامي من قبل بعض المصادر المسؤولة وهجر السكان للأراضي مؤقتًا للاحتماء في أراضٍ أكثر أمنا – قد حدثا معًا في وقت الهجوم القشتالي بقيادة فرناندو الأول الذي نظم الخط الحدودي في المنطقة الشرقية الوسطى وفي المنطقة الغربية أيضًا مع ألفونسو الرابع بعد ذلك حيث يقول عنه خيمينث دي رادا:

«الملك ألفونسو الرابع نفسه أعاد أيضًا إعمار شيقوبيه وآبلة وسلمنقة بجميع قراهم ووديان أسقفياتهم بعد أن ظلت خاوية منذ أن دمرها العرب»[٢].

لكن ما يُلاحظ بعد فتح مملكة طليطلة بقليل هو إدراج إكستريمادورة القشتالية – الليونية ضمن المناطق الخاضعة للتنصير والتي كانت تحت الرعاية الملكية والكنسية وبدا ذلك واضحًا مما يلي: **أولاً:** إنشاء وتثبيت شبكة من الأبرشيات والمعابد في المنطقة التي أُعيد احتلالها تحت رعاية الكنيسة الرومانية، وذلك لتوحيد واستيعاب النصارى المستعربين. **ثانيًا:** تحويل المساجد إلى كنائس وهو إجراء لم يُطبق في مدينة آبلة نظرًا لعدم وجود مساجد فيها آنذاك. **ثالثًا:** تثبيت ذلك التنصير وإقراره عن طريق ابتداع سلسلة من الأساطير الدينية بظهور بعض بقايا القديسين السابقة على الفتح الإسلامي وصورهم وعاداتهم والأساطير المتعلقة بهم، في ما يمكن أن يُطلق عليه «الجغرافية الرمزية»[٣]. وهذا هو المفهوم الذي يجب أن نفسر في إطاره التقليد

---

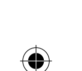
(1) Buresi, La frontiére,p.74.

(2) R. Jiménez de Rada, Historia de los hechos de España, ed. Y trad. J. Fernández Valverde, Madrid, 1989, p.173.

يعطي تاريخ إسبانيا لألفونسو العاشر تفصيلاً لهذه الجملة المنقولة بالتأكيد عن هذا المصدر: «هذا الملك نفسه السيد ألفونسو عمر سيقوبية وسلمنقة وجميع القرى الأخرى والقلاع التي تتبع الأسقفيات، وربما بقيت تلك المدن مهجورة منذ تدمير إسبانيا

Primera Crónica general de España, p.356 a; 537b.

(3) A. Echevarría, «La transformación del espacio islámico(siglos XI-XIII)», en Á la recherche de légitimités. Acatas del Coloquio Représentations de l›espace et Duero temps dans l›Espangne des IXe-XIIIe siécles (coord. P.Henriet), Lyon, 2003, pp. 53-77: 60-67.





المشهور بنقل بقايا «الشهداء» بيثنتي وسابينة وكريستينا الذين ماتوا ودفنوا في آبلة في القرن الثالث والتي ذكرها خيمينيث دي رادا على أنها أسطورة، وعلى ذلك فمن المغامرة أن نعتمد عليها في موضوع إعمار المدينة أكثر من بيانات أخرى[1]، وقراءة موضوع نقل الرفات يجب أن يكون عكسيًّا كمحاولة لإضفاء شيء من القدسية لإعادة إنشاء المقر القوطي بعد الفتح الإسلامي، أما إعادة الحيوية إلى آبلة كمدينة حدودية فسيكون موضوع الفصل القادم.

****

(١) بعد ذلك عندما ظلت مدمرة منذ سنوات طويلة يُقال إن الملك فيرناندو أخرج منها رفات القديسين الشهداء بيثنتي وسابينة وكريستينا، ولكن بما أن البعض يقول إنهم في آبلة، والبعض يجزم أنهم في دير سان بيدرو في أورلانزا، وآخرون يقولون إن جسد القديس بيثنتي موجود في ليون، وغيرهم يقول إن جسد كريستينا موجود في بلنسية؛ فإنني لا أجرؤ على تأكيد شيء.. وأؤكد على أن قوانين القوط تطبق في كل أرجاء مملكة ليون.





الفصل الثاني

آبلة، مدينة حدودية

(القرنان الحادي عشر والثاني عشر)

بعد إعادة إعمار مدينة آبلة بقليل تم تثبيتها كحصن مسيحي موجه إلى المناطق الإسلامية حول طلبيرة Talavera وقورية Coria، ونظرًا لأن المدينة محصنة جيدًا بجبال آبلة وسلسلة غريدوس Gredos ومنطقة الوسط، فإن مهمتها كانت الدفاع ضد أي تدخل من خلال طريق الفضة إلى المناطق المعمرة حديثًا مثل سلمنقة والسبطاط (ثيوداد رودريغو) Ciudad Rodrigo، علاوة على أنها مكملة للخط الدفاعي القشتالي على حدود سلسلة وادي الرمل مع مدينة شقوبية Segovia الحدودية أيضًا[١]، ثم إن صعوبة المنطقة الوسطى والانشغال بالهدف الأساسي– الذي لم يتحقق – وهو فتح طليطلة قد منع المرابطين والموحدين من الاقتراب من الحدود التي ترسمها آبلة وشقوبية؛ بل إن ذلك ساهم في ظهور بعض القوات الآبلية في جنوب السلسلة La[٢] sierra، وكانت المنطقة تستخدم كذلك كمركز تنزل فيه القوات الملكية في مواجهتها مع المسلمين الطلبيريين[٣]، ومنذ استرداد طلبيرة في عام ١١٠٩ فقد حولت الهجمات المرابطية تلك المدينة المنشأة حديثًا إلى مركز أساسي للهجمات ضد قشتالة، لدرجة

---

(1) Primera Crónica general de España, p.491b.

كُتّاب التاريخ يؤكدون صحة كون المدينة مهجورة في ذلك الوقت

Barrios, «Una tierra de nadie», p.206.

(2) Buresi, La frontiére, pp.40-60.

(٣) بعد مواجهة ألاركوس في الحصار الثالث لمدينة طليطلة من قبل الموحدي المنصور يعقوب بن يوسف (١١٨٤ – ١١٩٨) «كان ملك قشتالة ألفونسو الثامن وملك أراغون [بدرو الثاني] موجودَيْن في جبل بالوميرة بالقرب من آبلة، وبمجرد أن رجع المسلم إلى أرضه رحل الملكان في نفس الوقت من جبل بالموميرة لمواجهة ملك ليون»

Jiménez de Rada, Historia, p.300.



أنه في أثناء الحرب ضد أراغون قامت الملكة أوراكا بتسليم المدينة مؤقتًا وبكل قادتها لأختها تريزة لكي تحميها من المسلمين – وأيضًا من المسيحيين – وتعمرها[1].

وإننا نتساءل كيف كان ممكنًا في منطقة يُعاد إعمارها يندر فيها ظهور أعيان البلاط الملكي ومعرضة لعصابات من الفرسان غير المنظمين، أن تظهر مجموعات من المسلمين كان المنطق يقتضي أن يحاولوا – على أقصى تقدير – الهجرة إلى الجنوب، وهؤلاء السكان يرجعون – على الأرجح – إلى أصول مختلفة، وكانت تحيطهم أخطار عدم الاستقرار على منطقة الحدود خلال قرنين هما قمة التأجج والغليان: الحادي عشر والثاني عشر، ومن البديهي أن نأخذ في الاعتبار هنا عدة أمور: **أولاً،** أولئك الأشخاص الذين نقلوا بالقوة كأسرى أو عبيد واضطروا إلى الإقامة في الحاضرة الجديدة الحدودية ولو جبريًّا، **وثانيًا،** مجموعات تم ترحيلهم من مناطق حدودية خطيرة لتجنب استخدامهم كرؤوس جسور من قبل قوات شمال إفريقيا التي كانت تتجمع في قطاع طلبيرة القريب من الحدود، **وثالثًا،** مجموعات أخرى من الأندلسيين الذين كانوا يبحثون عن ملجأ من تلك القوات التي كانت تعيث في الأرض فسادًا في منطقة جنوب المرتفعات السهلية بحجة مساعدة الإشبيليين، ولقد ساهم الهدوء النسبي الذي يسود في شمال المنطقة الوسطى وخلوها من السكان الذي كان يسهل حركة بعض المجموعات الصغيرة في المناطق الريفية – في جذب جماعات كانت قد فكرت في إمكانية الهجرة من الجنوب إلى الشمال تمامًا كما ذكر كل من لاديرو وطابيا[2]، ويجب ألا نستبعد كذلك إمكانية إعادة تنظيم المسلمين في هذه المنطقة بعد أن عبرهم الخط الحدودي وأصبحوا يشكلون مجموعة منفصلة، واستطاعوا أن يعيشوا دون أن يتحولوا إلى النصرانية، ومن هنا جاء تمركزهم في نقاط أكبر نسبيًّا[3].

---

(1) Barrios, Historia de Ávila,II, PP.368-369.

(2) M.A. Ladero Quesada, «Los mudéjares en reinos de la Corona de Castilla. Estado actual de su estudio», Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 1986, pp. 5-20; Tapia, comunidad morisca, p.49.

(٣) لدينا مثال للتنصير الجماعي الذي كان يحدث في بعض الأماكن الصغيرة الخاضعة لضغوط كبيرة وهي المدن الثلاثة التي يطلقون عليها «المرتدة»

Tapia, Comunidad morisca, pp.48-49.





أما الإعمار الزراعي؛ فقد أمكن تحقيقه عن طريق بعض الأسر القروية المستقلة، سواء كان ذلك بنظام التمليك الفردي أو الجماعي، وجاء ذلك مقابل إعطاء تلك الأسر دورًا متناميًا في الدفاع عن أرضهم التي كانت لا تزال تحت وضع غير مستقر[١].

لقد كان النسيج الاجتماعي لمدينة آبلة – التي كان يُحكم السيطرة عليها آنذاك بعض القوات الجبلية[٢] بالإضافة إلى وجود سادة الحرب من المسلمين في منطقة طلبيرة – يسهل عمليات الإغارة على أراضي الأعداء[٣]، وقد كان الطريق الذي يعبر المنطقة الوسطى يسمح لهم بالوصول إلى مركز النفوذ المرابطي الموجود في إشبيلية، فمن جانب كانت منطقة آبلة الحدودية آنذاك تتميز بسهولة الحصول على الغنائم التي كانت في معظمها عبارة عن الأنعام، وأيضًا سهولة القبض على العبيد من المسلمين الذين كانوا يُسخرون وقتها لأعمال المنازل والزراعة، ومن جانب آخر فإن تدمير نقاط القوة في محور إسكالونا Escalona – سانتا أولايا Santa Olalla – مدريد – طلمنكة Talamanca أو الاستيلاء عليها قد حوَّل ممرات السلسلة الجبلية وحصون آبلة وشقوبية إلى حدود جنوبية حقيقية لملكة قشتالة[٤]، ولقد ظهرت الفوارق بين المدينتين الحدوديتين (آبلة وشقوبية) واضحة للجغرافي الأندلسي الشهير الإدريسي (المتوفى عام ١١٦٦)[٥]، فبينما كان فرسان آبلة يعملون مستقلين عن السلطات الرئيسية في المملكة ويتخصصون في الغارات التي يطلقون عليها fonsados (أي عمل الخندق)، كان أهل شقوبية يكافحون تحت السيطرة القوية لأسقف طليطلة حيث ينتمون لإقطاعيته

---

(١) في ما يخص الإطار الاجتماعي في هذا الجزء من الكتاب؛ فإنني أعتمد على
Barrios, Historia de Ávila,II, pp.342-253, 358-365.

(٢) يشير هنا إلى الفرسان المنتمين إلى منطقة السلاسل الجبلية التي تعرف أحيانًا باسم الشارات (المترجم).

(٣) إن تنظيم المليشيات الآبلية يذكرنا كثيرًا بالتنظيم المتبع في الطرف الآخر من قشتالة والتي وصفها ج. ف. باوارز؛ انظر في ذلك
J.F. Powers, A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000/1284. Berkeley- L. A- Londres, 1988.

(4) Buresi, La frontiére, p.55.

(٥) الإدريسي.



الكنسية وكانوا مرتبطين بخلاف أهل آبلة بمقاطعة شانت ياقب Santiago حيث إن دورهم في عملية الاسترداد غير محدد وأقل أهمية.

كان تنظيم تلك العمليات العسكرية يمثل إحدى المهام الأولى لمجلس البلدية الذي تم إنشاؤه بين عامي ١٠٩٧و ١١٠٣ تحت القيادة المباشرة لممثل الملك ألفونسو السادس وصهره الكونت رايموندو دي بورغونيا، وبالطبع كان أول منْ حصل على مناصب قضائية في المجلس هم القادة العسكريون لكل مجموعة من مجموعات الإعمار الذين قاموا بتقوية أواصر الصلة بينهم بطريق المصاهرة فساعدوا بذلك على تثبيت مكانتهم ووضعهم.

كان المجلس آنذاك عبارة عن هيئة بدائية بنفوذ قوي لممثل الملك – الكونت – ويحتل الوظائف الرئيسية فيه الفرسان الجبليون[١] حيث كانت مهمتهم أساسًا عسكرية مثل إعداد الكتائب والغارات وتوزيع الغنائم، واستطاع هؤلاء الفرسان بعد نجاحهم في الدفاع عن المدينة أن يتحكموا تدريجيًّا في هذه الوظائف حتى احتكروها في النهاية ومنها بالطبع مهمة توزيع الغنائم والمكافآت الملكية على الغارات الناجحة، التي كانت في معظمها عبارة عن أراضٍ عشبية لرعي الأنعام التي ظفروا بها[٢]، ومن

---

(١) في عام ١١٠٣ قرر مجلس البلدية أولى هباته إلى دير القديس ميليان San Millán وهي عبارة عن عدة قرى؛ وبذلك أصبح دوره واضحًا

Barrios, Historia de Ávila,II, pp.345-346.

(٢) تتفق مع هذا الجانب رواية الأسطورة الثانية لمدينة آبلة النبيلة الوفية العتيقة

La Segunda leyenda de la muy noble, leal y antigua ciudad de Ávila, ed. A. Barrios, Ávila, 2005, pp. 79-80, 105-107.

مع العمل مجهول المؤلف «تاريخ إعمار آبلة».

Crónica de la población de Ávila, ed. Hernández Segura, Valencia, 1966, pp.18-19.

وهذا الأخير أوثق من سابقه لأن الأسطورة الثانية – حسب قول مؤلفها – ما هي إلا إعادة إنشاء لتاريخ المدينة بصنعة روائية. وهي تشكل جزءًا من مجموعة كبيرة تضم الجزء الأول والثالث اللذين لم يُعثر عليهما، وربما كان الجزء الأول يشمل تاريخ المدينة منذ إنشائها حتى الفتح وإعمارها من جانب ألفونسو السادس، أما الجزء الثالث فربما كان عرضًا لدور القبائل الآبلية الذين درست أصولهم بعناية في الجزء الثاني، ويعطي المؤرخ المحلي الراهب لويس أريز في القرن السابع عشر تعريفًا عن هذا العمل المجهول حيث يذكر أنه عبارة عن تاريخ إعمار آبلة المنسوب إلى الأسقف بيلايو دي أوبييدو، ومن المحتمل أن يكون قد قصه أو ألفه في أريبالو عام ١٠٨٧، ولكن من الواضح أنه لا يوجد عمل واحد





ثم فقد ظهرت الفوارق الاجتماعية بين نخبة صغيرة من الفرسان وباقي السكان في وقت مبكر على الرغم من اتخاذ بعض الإجراءات التي من شأنها حفظ الألقاب لأولئك الذين أصروا على امتلاك أراضٍ، ومع ذلك فقد أدى هذا الوضع إلى إشعال الشرارة الأولى للنزاع بين القادة العسكريين المحليين مما دعا الكونت رايموندو أن يقوم بدور الحكم بينهم(١)، فلما مات قرر المسؤولون أمام حالة الفوضى التي دخلت فيها المملكة أثناء زواج الملكة أوراكا والملك ألفونسو الأول المحارب أن يبقى الوضع الراهن على ما هو عليه لعدة سنوات أخرى.

لقد كانت الحرب آنذاك سببًا من أسباب التربح والغنى، وقد أدت الغارات التي يقوم بها بعض الأبطال المحليين – مثل أبناء خيمين بلاسكو وهم نالبيوس بلانكيث وخيمينا وبلاسكو خيمينو، وأيضًا سانشو سانشيث ثوراكيينيث وابنه ثوراكين سانشو – إلى صياغة شخصيتهم في التأريخ المحلي آنذاك كفرسان رعاة(٢).

ومن الواضح أن وثائق تلك الفترة تندر فيها إلى حد بعيد الإشارة إلى العبيد بكلمة «esclavos»، ويرجع الإبهام في الكلمات الدالة على العبودية في المصادر المسيحية التي تنتمي إلى العصور الوسطى إلى استخدام كلمات موروثة عن اللاتينية تشير إلى العبودية بمعناها المعروف وأيضًا إلى الخدم الذين يعملون في المنزل أو الزراعة أو حتى في مهن فنية لكن بدرجات مختلفة من الحرية، وكانت الألفاظ المستخدمة لذلك هي servus, mancipia, ancilla، بالإضافة إلى بعض التسميات الدالة على العنصر أو الدين – حيث كانت تُستخدم كلمة maurus باللاتينية وmoro بالإسبانية – وفي بعض

كتبه الأسقف بيلايو يتفق في خصائصه مع هذا العمل، وحول أريز وأعماله انظر
C. Luis, «Mitos, leyendas, tradiciones y hazañas», en Historia de Ávila, 2006, pp. 484-485.

(1) Segunda leyenda, pp.80.

(٢) الغنائم في ناباسفونداس كانت عبارة عن أسْر ٣٢٠ مسلمًا حسبما تذكر الأسطورة الثانية
pp.89-92; las gestas de Jimena, en pp.184-188.



الأحيان كانت تطلق بعض الألفاظ لوصف السمات الطبيعية للشخص[١]، وفي حالات كثيرة كان يُذكر ضمير الملكية للدلالة على حالة المسلم المراد الحديث عنه، ونشير هنا إلى أن المصدر الوحيد الذي يتحدث تفصيلاً عن وجود عبيد مسلمين بدرجات مختلفة في مدينة آبلة أثناء إعمارها بواسطة الكونت رامون دي بورغونيا والأميرة أوراكا– إنما هو مصدر متأخر ومتحيز، كتبه إيرناندو دي إيانيس الذي ينتمي إلى أحد الأنساب الآبلية يصف فيه وصول فرسان الشارات إلى المدينة ويحاول أن يضفي بعض الشرعية على أنسابهم في عصور متأخرة[٢]، ومع ذلك، ونظرًا لأن المصدر يتناول مكونات المجتمع الحضري في آبلة في القرن الرابع عشر، فكان لزامًا عليه أن ينقل أصول الجماعات البشرية المختلفة الموجودة في المدينة ومطابقتها بالتقاليد المنقولة شفويًّا بكل تأكيد في عصره، ومع ذلك فإن الترابط الذي يتسم به هذا المصدر مقارنة مع مصادر أخرى إسبانية وبرتغالية تتحدث عن نقل العبيد، يجبرنا على الأخذ به مع تحفظنا الدائم على بعض الأشياء منها – على سبيل المثال – الأعداد وأبطال الروايات التي يرويها.

وأول ما نلاحظه أن العبيد المسلمين – سواء كانوا أسرى من الغارات أو الحملات الحربية أو عمالاً مسخرين للأعمال الشاقة في المشروعات الكبرى العامة التي كانت تقام في المدينة – كان يطلق عليهم بلا تفريق moros (مسلمون) أوprisioneros moros (أسرى مسلمون) إطلاقًا جماعيًّا، ولم تستخدم هذه المسميات بصفة فردية البتة كما هو الحال مع خدم المنزل أو الأسرى ذوي الألقاب، فهاتان المجموعتان الأخيرتان

---

(1) J.Heers, Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media, Valencia, 1989, pp.16-19; Ch. Verlinden, L›esclavage dans l›Europe médiévale, Gante, 1977,II, pp.III, 969-970.

(٢) **المصدر المذكور هو ما أشرنا إليه سابقًا «الأسطورة الثانية»** Segunda leyenda de la muy noble, leal y antigua ciudad de Ávila **كتبها وصيف ألفونسو الحادي عشر حوالي عام ١٣١٥ وأعاد كتابتها لوي سباتشيرو في نهاية القرن السادس عشر، وقد أشرت قبل ذلك إلى أي مدى يجب أن نأخذ هذا العمل في الحسبان وذلك في المصدر الآتي:**
Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale, ed. S. Boisellier, Turnhout, (en prensa).



كان لهما اعتبار أكثر بكثير من المجموعة الأولى، ولا أدل على ذلك من إضفاء بعض الصفات المثالية على المجموعتين في الشخصيات الدرامية في قصة فاطمون المسلم مبعوث السيدة/ أوراكا، وأيضًا السيدة المسلمة التي بعثها ألفونسو السادس لكي تعلم ابنته[١]، وينعكس توزيع المسلمين على كل قطاعات المجتمع الآبلي انعكاسًا واضحًا في توزيع الغنائم التي جمعت من ناباسفونداس Navasfondas في غارة على «غلفرون الأحمر» وهو قائد مرابطي عبر حدود نهر تاجُه من منطقة طلبيرة، وكان ذلك سببًا في إعدام حاكم المدينة سانشو ديل كاربيو[٢].

ويُلاحظ من الوثائق الخاصة بهذا الموضوع تفاوت معتبر بين عدد النساء المذكور وعدد الرجال، وهذا يتفق مع ما ذكرته المصادر التاريخية التي تتحدث عن أسرى من النساء والأطفال، أما الرجال فكانوا يعدمون إلا أن يكونوا فرسانًا تنتظر منهم الفدية، وهؤلاء الأطفال – الذين يسببون العبودية لأمهاتهم اللاتي يتخصصن معظمهن للأعمال المنزلية – يمكن أن يضطلعوا بعد ذلك بأعمال الزراعة والرعي التي تحتاجها مزارع سادة الأراضي[٣]. أما أولئك الأسرى الذين كتب لهم البقاء – رغم أنهم لم

(1) Segunda leyenda, pp. 82-38, 88-89.

(٢) قام فيرنان لوبيث وخوان مارتينيث دل أبروخو بإهداء السيد الكونت جميع المسلمين الذين أسروا في الحملة المذكورة لكي يتصرف فيهم كيفما شاء، فتفضل على ريمون طيبالت بأربعة منهم وأعطى خيمين بلانكيث أربعة وألبار ألباريث أربعة، أما باقي الأسرى فتفضل بهم على النبلاء والفرسان الذين شاركوا في الحملة من الفرنسيين والقطلانيين والليونيين، وأوكل أمر توزيعهم إلى فرنان لوبيث وليس غيره، فوزعهم كما يلي: أعطى الأسقف عشرين مسلمًا لكي يعملوا في معبد سان سالفادور وفي مصنعه، وأعطى سانشو دي استرادا وفورتون بلاثكيث وخوان مارتينث دل أبروخو لكل منهم أربعة فكانوا اثني عشر، ثم اختص هو بأربعة فأصبحوا ستة عشر، ووزع الباقي على المحاربين، وكانت القسمة محل قبول ورضى من الجميع الأسطورة الثانية Segunda leyenda ص ٩٥، وقد قمت بإدماج نسختي المخطوط اللتين أتى بهما المؤلف منفصلتين لكي يسهل فهم النص وميزت إحداهما عن الأخرى بالخط المائل.

(٣) كانت الأم هي حجر الأساس في نقل العبودية في جميع قوانين العصور الوسطى كما ورد في القانون الرابع العنوان ٢١ – المادة الأولى، وكان الاعتداء على أَمَةٍ مسلمة وصفة المولود غير الشرعي الذي قد يولد نتيجة هذا الاعتداء يعاقب بعقوبة مالية والاعترافً بالابن وبأهليته للميراث، وذلك في قانون بلاشنسية (١١٨٩– ١١٩٦). انظر

J.Majada Neila, Fuero de Plasencia, Plasencia, 986, arts. 64-65.



يفتدوا – فكان يتم توجيههم إلى الأعمال الخاصة بتحصين المدينة أو إقامة الكاتدرائية التي بدأت حوالي عام ١٠٩٠ أو النقل في بعض الأعمال العامة والخاصة التي كانت تتم آنذاك في المدينة بما في ذلك الكنائس الرومانية التي كانت تُقام في كل أبرشية من الأبرشيات[١]، وكان عملهم الرئيس هو نقل الحجارة المستخدمة في بناء الجدران والأسوار[٢]، ويبقى من ذكريات تلك الأعمال إلزام المدجنين بالمحافظة على السور بعمله اليدوي حتى القرن الخامس عشر[٣]، وقد ظلت علاقتهم بالعمل باقية حتى في الأوقات

[فيمن يعتدي على أمة مسلمة] المادة الثالثة. يُعاقب بالغرامة بمبلغ خمسة مرابطيات كل منْ يعتدي على أمة مسلمة ليست مملوكة له إذا ثبت ذلك وإلا فإن عليه أن يعفي نفسه بشهادة ثلاثة من الجيران يصدقونه. ٦٥ [فيمن ينجب ولدًا من مسلمة ليست مملوكة له] المادة الرابعة. كل منْ ينجب ولدًا من أمة مسلمة ليست مملوكة له يصير الولد خادمًا لسيد أمه حتى يفتديه أبوه، ولا يستطيع الابن أن يشارك إخوته من أبيه في شيء ما دام في الخدمة، لكنه يصبح بعد ذلك حرًّا وله نصيب من مال أبيه».

(1) Segunda leyenda, pp.86-87. L., Ariz, Historia, 2ª parte, ff. 12v-13r,

هذان المصدران يبينان مراحل البناء كما يلي: شارك في المراحل الأولى لبناء الأسوار من ٨٠٠ إلى ١٩٠٠ عامل تحت قيادة مهندسين إيطاليين وفرنسيين وقشتاليين، وبدأت في عام ١٠٩٠ وانتهت في عام ١٠٩٩؛ أما معبد سان سلفادور فقد بدأ في عام ١٠٩١ وأكمله المهندس ألبار غارثيا دي إستيا في عام ١١٠٧.. كان العمل في الأسوار قد استمر طوال الفترة المذكورة، لكن كان قد ورد ذكر باب سان بيدرو في عهد الملك ألفونسو السابع، ويتوقع لويس لوبيث أنه قد فُرغ من بناء الأسوار تمامًا حوالي ١١٦٣ عندما اختبأ ألفونسو الثامن بين جدرانه. انظر في ذلك كتابه «Precisiones cronológicas» (تصويبات تاريخية) ص ٣١.. أما عن تاريخ الكنائس؛ فإن أسبقها كنيسة سانتا ماريا القديمة، أما كنيسة سان بيثنتي المعظمة وكذا كنيسة سان بيدرو وسان أندريس وسان سيغوندو فقد تم بناؤها جميعًا بين عامي ١١٢٥و ١١٧٠، ومن الواضح أن النشاط العمراني كان هائلاً خلال القرن الثاني عشر.

(٢) «وهكذا وصل إلى هذه المدينة فرناندو دي إيانيس أخو ميان دي إيانيس، وأحضر معه بأمر من الملك ألفونسو السادس مائتي مسلم مقيدين بالسلاسل للعمل في بناء الجدران اللازمة في مدينة آبلة، وبوصول هؤلاء المسلمين لم يعد ينقص العمل شيء؛ فقد كان هناك من الجير والحجارة ما يكفي لبناء الأسوار، وكان هناك قدر كبير من الحجارة قد سقط من السور القديم الذي بناه هرقل في حملته، وفضلاً عن ذلك كان هناك الكثير منها قد أحضره الرومان والمسلمون، ومنها أعيد بناء آبلة كما قيل».. وبالإضافة إلى العدد المذكور كان هناك خمسون مسلمًا قد أهداهم الملك سانشو راميريث ملك أراغون لنقل الحجارة اللازمة لبناء الكاتدرائية

Segunda leyenda, pp. 65-84; L., Ariz, Historia, 2ª parte, ff.11r-12r.

(٣) «كان لزامًا على المسلمين – ولا يزال – أن يساعدوا بعمل أيديهم، ولزامًا على اليهود أن يساعدوا بإحضار الحديد، وعلى الجميع مسلمين ويهود أن يقوموا على حراسة القلعة المذكورة ليلاً والمساهمة بالثياب المطلوبة

Luis López, Documentación del Archivo Municipal, III, p.186.





التي تغيرت فيها تقنية البناء واستخدم الآجر كمادة أخف وأرخص وسهلة الاستعمال، ومن المحتمل أن هذه المنطقة المسكونة حديثًا والتي كشف عنها في منطقة المقبرة أو التي تذكر في الأسطورة الثانية في ضاحية شانت ياقب Santiago تشكل جزءًا من المساكن المنشأة لإقامة هؤلاء العمال المشاركين في بناء المنطقة المسوَّرة[١].

ومن المعلوم أنه خلال فترة حكم ألفونسو السابع كلها كان فرسان الشارات الآبليون يشاركون في الحملات الملكية الموجهة ضد أندلوثيا[٢]، وفي كثير من الغارات المحلية ضد الأبراج والقلاع الحدودية مثل قلعة البلاطة أو فتح قورية[٣]، وقد جاء وصف حياتهم في تاريخ الإمبراطور ألفونسو السابع[٤] كما يلي:

«على الرغم من أن المسلمين قاموا بحروب كبرى فإنه كان من عادة المسيحيين الذين يقيمون في مقابر الشارات وفي إكستريمادورة أن يجتمعوا كل عام في مجموعات تصل إلى ألف أو ألفين أو خمسة آلاف أو عشرة آلاف تقريبًا، وكانوا يذهبون إلى المؤابيين أو المسلمين فيقتلون كثيرًا ويأسرون كثيرًا ويجمعون الغنائم ويشعلون الحرائق».

---

(١) «وهؤلاء [السكان المسيحيون القادمون من أماكن أخرى] سكنوا هناك عند الربض والحصن الذي سمي شانت ياقب (سانتياغو)، ولكن قبل نزوح هؤلاء إلى الربض وحصن سانتياغو كان هناك ما يقرب من مائتي منزل يسكن فيها المسلمون وبعض المزارعين. الأسطورة الثانية ص١١٣، أما المباني التي يرجع تاريخها إلى ما قبل القرن الثالث عشر والتي عُثر عليها تحت المدافن في القطاع الشرقي من مقبرة آبلة فإنها تشهد بوجود سكان في تلك المنطقة عند النهر وعلى الأرجح كان عملهم الصناعة
Alonso y Centeno, La maqbara, pp.31-32.

(٢) كلمة أندلوثيا Andalucía **يُقصد بها المنطقة الجنوبية من إسبانيا والتي تضم ثماني مدن كبرى هي غرناطة** Granada **وقرطبة** Córdoba **وإشبيلية** Sevilla **ومالقة** Málaga **وألمرية** Almería **وجيان** Jaén **وقادش** Cadiz **وولبة** Huelva **(المترجم).**

(3) Barrios, Historia de Ávila,II, p.371.

(4) Crónica del emperador Alfonso VII. Crónica Adefonsi Imperatoris, ed.M. Pérez González, León, 1997, p.101.

إن استخدام لفظ إكستريمادورة لا يشير إلى التقسيم الجغرافي المعروف الآن، ولكنه كان يشمل جميع الأراضي التي تقع على الحدود الإسلامية اشتقاقًا من المصطلح اللاتيني الذي كان يحدد الأراضي «هناك حيث نهر الدويرو».





وليس من المستغرب أن تنشأ بين هـؤلاء الفرسان من أهل الشارات رابطة عسكرية – ذات طابع علماني – لكنها تضفي بعض العناصر الدينية إلى كتيبة مجلس البلدية، وذلك سيرًا على درب الدعاية الصليبية التي سادت أوروبا آنذاك، ومن هنا فقد كونوا كتيبة أَطلق عليها أيالا اسم «كتيبة المجلس المقدسة»[1] تحت شعار أخوة آبلة، وكان لها طابع هجومي ودفاعي، وكانت تقوي الروابط بين أعضائها بإضفاء الصبغة الدينية على أعمالها العسكرية، وكانت هناك بعض الضرورات الملحة التي تتعلق بكيفية تبادل الأسرى على الحدود وضمان الاهتمام والرعاية لأولئك الرجال القادمين حديثًا من أراضي الأعداء وكيفية ضمهم إلى المجتمع المسيحي وتنظيم نقلهم إلى أماكنهم الأصلية البعيدة عن منطقة الحدود، وكانت تلك الضرورات هي الباعث على أن تقوم رابطة الأخوة بإنشاء أول دار لإيواء الأسرى في هذا القطاع الحدودي على الرغم من أن هذا ليس هو السبب في توقف نشاطات افتداء الأسرى دون غطاء قانوني خاص[2]، وأنشئت الدار على مرتفع من الأرض أمام المنطقة المسوَّرة بجوار نهر أداجَة، وأُعطي لها اسم القديس متّى San Mateo، ولم يكن اختيار مكان الدار في الحدود القريبة من قشتالة وليون – حيث تقع إلى الجنوب الأراضي التابعة لطلبيرة سواء المسلمة منها أو المسيحية – من قبيل المصادفة. فقد تم ضم رابطة الأخوة في آبلة إلى أخوة شانت ياقب Santiago في عام ١١٧٢ واستتبع ذلك ضم ملكية الدار إليها، وكان لذلك نتائجه عند تخطيط عملية تطوير دور الإيواء التابعة لمؤسسة شانت ياقب[3]، وفي منتصف القرن الثالث عشر أجريت بعض التوسعات المهمة في دار

---

(١) لقد وهبهم الملك ألفونسو الثامن قرية بولبوريس في تاريخ يرى كل من خوسي لويس مارتين وخ. غونثاليث أنه يقع بين عامي ١١٦٨ –١١٧٠

J.L., Martín, Los orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170- 1195), Barcelona, 1974, p. 209; A. Madrid, «Los comienzos de la hospitalidad santiaguista: el Hospital de Ávila», Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval,17, 2004, p.392; C. de Ayala, Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media, Madrid, 2003, p.135.

(٢) حول تحرير العبيد من جانب هيئات أبيس وقلعة رباح والقنطرة والاتفاقيات بين مختلف الهيئات على تحرير رجالهم انظر

Lomas, Derek W., La Orden de Santiago (1170-1275) (Madrid, 1965), 164-165; Ayala, op.cit.610.

(٣) في مايو عام ١١٧٢ انضمت جميع الهيئات الأخوية في آبلة إلى شانت ياقب:



الإيواء وتحولت إلى منشأة مختلطة: فكان يقوم على الدار راهب رفيع الدرجة، والدير تقوم عليه راهبة رفيعة الدرجة، واستمر هذا الحال على مدى القرون التالية، وربما كان الهدف من هذا التنوع هو الاهتمام بالأسرى من الرجال والسبايا من النساء، ولكن لم يبق لهذا النظام من أثر سوى الإشارة إلى تقسيم دار القديس متّى في آبلة.

ومن جانب آخر؛ فقد ظهر في تلك الفترة النواة الأولى لجبّانة المسلمين في مكان يُعرف باسم معْبر القديس متّى ويقع تمامًا في مواجهة دار الإيواء المخصصة للأسرى ويحمل نفس الاسم لكن على الجانب الآخر من النهر، وربما كانت العلاقة بين المسجد والجبّانة والدار لها أهميتها في تلك الفترة الأولى.

كانت المقابر القديمة الواقعة في القطاع الشمالي الشرقي من الجبّانة قد أنشئت مباشرة على بقايا بعض المنشآت التي تمت إزالتها – ربما كانت بقايا ضيعة أو مباني مؤقتة أنشئت في أثناء عملية بناء السور – وبعض الحفر التي تدل موادها على أنها ترجع إلى وقت متقدم من القرن الثاني عشر، وعلى الرغم من النظام المتبع في دفن الموتى في خطوط مستقيمة وترك مسافة بين كل خط وآخر يسمح بنقل الموتى دون أن تطأ قدم إحدى المقابر، فإن جميع تلك المقابر لا يوجد عليها شاهد واحد مما قد يُعد دليلاً على أن المقبورين ينتمون إلى طبقة اجتماعية دنيا، بالإضافة – بالطبع – إلى الالتزام الكامل بشعائر الإسلام على المذهب المالكي[1].

وقصة تلك الحملات البطولية إذن لها مقابلها الذي يتركز في إنشاء اقتصاد «شبه عبودي» في مدينة إكستريمادورة القشتالية تحت غطاء سلطات المنطقة – السلطة

Martín, op. cit., 226-227, doc.53.

وبدأ من القرن الثالث عشر– ومع شراء العديد من الأملاك الزراعية من قبل سانشو أسنسيو رئيس رهبان المستشفى – مرحلة جديدة من التوثيق حول توسيع الدار، لكن لم يُشر فيها إلى دوره كفكاك للأسرى، ربما لبعده عن المنطقة الحدوية بعد أن استردت إشبيلية

AHN, OO. MM., Uclés, carp.56,3. Madrid, op.cit., 377-379.

(1) *O. Alonso Gregorio eI. Centeno Cea, La maqbara de San Nicolás. Trabajos de excavación arqueológica en la Parcela a del Plan Parcial San Nicolás 2 (Ávila).*

تقرير غير منشور عن عمليات الحفر موجود في مكتب الخدمة الثقافية الإقليمي لبلدية قشتالة وليون، ٢٠٠٧ ص٣٢. انظر الفصل السادس.



الملكية وسلطة السادة وسلطة الكنيسة التي لم تكن لتترك الأمر دون الاستفادة منه في وقت كان فيه ضغط اليد العاملة لا يُحتمل، وبديهي أن العامل الرئيس في الحفاظ على نظام العبودية في أثناء العصر الأندلسي بأكمله ومن بعده عصر الملوك المسيحيين كان هو سهولة الحصول على أسرى الحرب في إطار الصراع بين المسلمين والمسيحيين في شبه الجزيرة، وكانت حملات ألفونسو السابع بين عامي ١١٣٠ و ١١٤٥ قد جلبت عددًا كبيرًا من العبيد حسب ما أورده لنا تاريخ الملك ألفونسو الإمبراطور[١]، ولم تقتصر الحملات على الملوك فقط، بل إن المدن والقرى الكبيرة التي تملك عددًا كبيرًا من الفرسان كانت لها أيضًا حملاتها؛ فالحاجة إلى وجود الأيدي العاملة كانت ملحة إما لإعمار الأراضي الواسعة التي تم استردادها وإصلاحها للزراعة أو للقيام بالأعمال الشاقة في المناجم وأعمال الإنشاءات على نطاق واسع أو صيانة بنية الطرق وشبكات الري، إلا أن حدود مدينة آبلة كانت لا تزال مستبعدة عن الطرق الرئيسة للتجارة والإعمار حيث اتجهت قوافلها إلى القطاع الأوسط من منطقة المرتفعات السهلية في الطريق بين طليطلة وأندلوثيا.

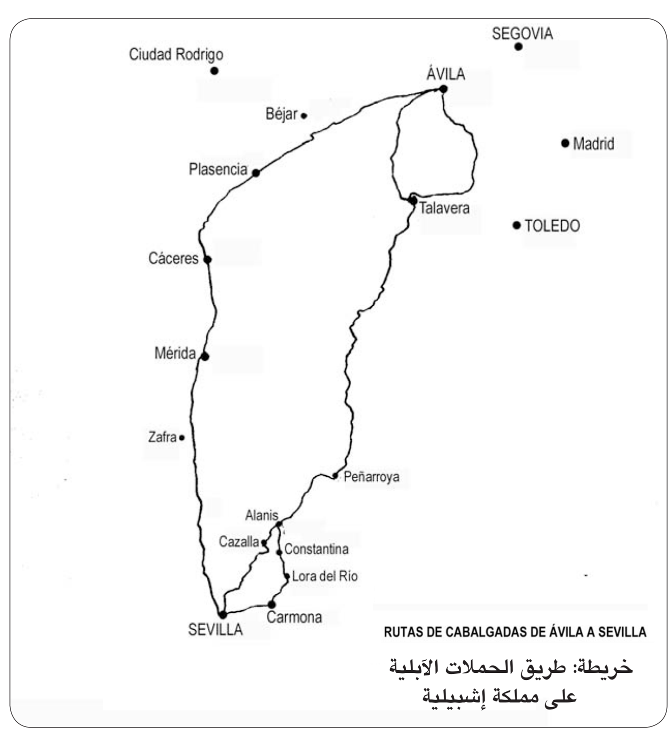
ومن جانب آخر؛ فإن قرار فيرناندو الثاني ملك ليون بإعمار مدينة السبطاط Ciudad Rodrigo (حوالي ١١٦١) الواقعة إلى الغرب على مسافة قريبة قد وجه ضربة قاسية إلى تعداد سكان المدينة، حيث تسبب في هجرة جماعية لمولي الضرائب في آبلة الذين كانوا يرون كيف كان الفرسان يحتكرون المناصب في مجلس البلدية وفي رئاسة الأحياء بموافقة الملك نفسه، وعندما أخذ المهاجرون طريقهم إلى المملكة المجاورة تركوا فراغًا هائلاً في اليد العاملة المنتجة، وهذا الفراغ كان يمكن تعويضه بجلب أسرى متخصصين يستطيعون أن يحافظوا على الحياة الاقتصادية للمدينة ويساهموا بدفع الضرائب[٢]، ولذلك فقد كثف فرسان آبلة من مشاركاتهم في الغارات

(١) توجد إشارات متعددة إلى التاريخ الإمبراطوري الألفونسي
Verlinden, L'esclavage dans l'Europe médiévale,I, 150-151.

(٢) كان هذا الأمر شائعًا لدرجة أن كتاب «تأريخ آبلة» في ص ٢٢-٢٣ يركز بصفة خاصة على تلك الأحداث والضغينة التي أحدثها عند الفرسان الآبليين.



الحدودية ومشاركاتهم في الجيوش الملكية بغرض الإكثار من حيازة العبيد الذين يشكلون اليد العاملة الرخيصة سهلة المنال ودون مقابل.



خريطة: طريق الحملات الآبلية على مملكة إشبيلية

وقد دلت تلك الحملات على أنها مربحة إلى حد كبير سواء بالنفقات التي تُؤخذ للإنفاق عليها – ضريبة الإنفاق – أو بعائدها باعتبارها غنيمة وكذلك عائدها عند استخدامها لحماية الحدود، وقد كانت بالفعل كذلك لدرجة أن تلك الحملات قد كثرت واتسع نطاقها حتى وصلت إلى حقول قرطبة، وأصبح يعد من مآثر قواد آبلة أنهم قاموا بشن عدد كبير من تلك الحملات[١]. وقد كانت مواد القانون الذي منحه ألفونسو السابع إلى آبلة[٢] تتطابق مع الوضع الإيجابي للمدينة بالنسبة للضرائب حيث ينص على دفع رسم مرور – ضريبة تدفع نظير مرور البضائع – قدره سويلدو واحد[٣] نظير مرور الأسرى المسلمين، ونص

(١) تاريخ ألفونسو السابع يكرر في مناسبتين أن الحملات كانت يومية
Crónica de la población de Ávila, p.26. cit. Barrios, Historia de Ávila, p.381.

(٢) نظام الأسرى في قانون أيبورة في البرتغال وقوانين بلاشنسية وبيخار في قشتالة وبعض الطبقات الدنيا الأخرى والذي يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر يستمر بعد ذلك التاريخ
R. Blasco, «El problema del fuero de Ávila», Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (Madrid), LX,I, (1954), pp.16-18.

(٣) كلمة سويلدو هي اسم العملة القديمة وبالإسبانية تُكتب sueldo (المترجم):



كذلك على أن كل مسلم يُفتدى لابد أن يدفع معشارًا – وهؤلاء كان مصيرهم مازال تحت النفوذ الإسلامي، لكن لا تُستبعد كذلك إمكانية وجود علاقة بين الأسير وبعض المسلمين الذين يساعدونه على تدبير المبلغ اللازم لفدائه – وأن كل مسلم يساهم مع سيده ملزم بدفع معشار كذلك؛ والجديد في هذا الأمر ظهور مادة قانونية حول الغرامات التي تفرض على السرقة أو الهجوم على التجار والمسافرين «المسيحيين أو اليهود أو المسلمين»، وذلك يقتضي ضمنًا وجود مرور للمسلمين في المنطقة الحدودية آنذاك[١].

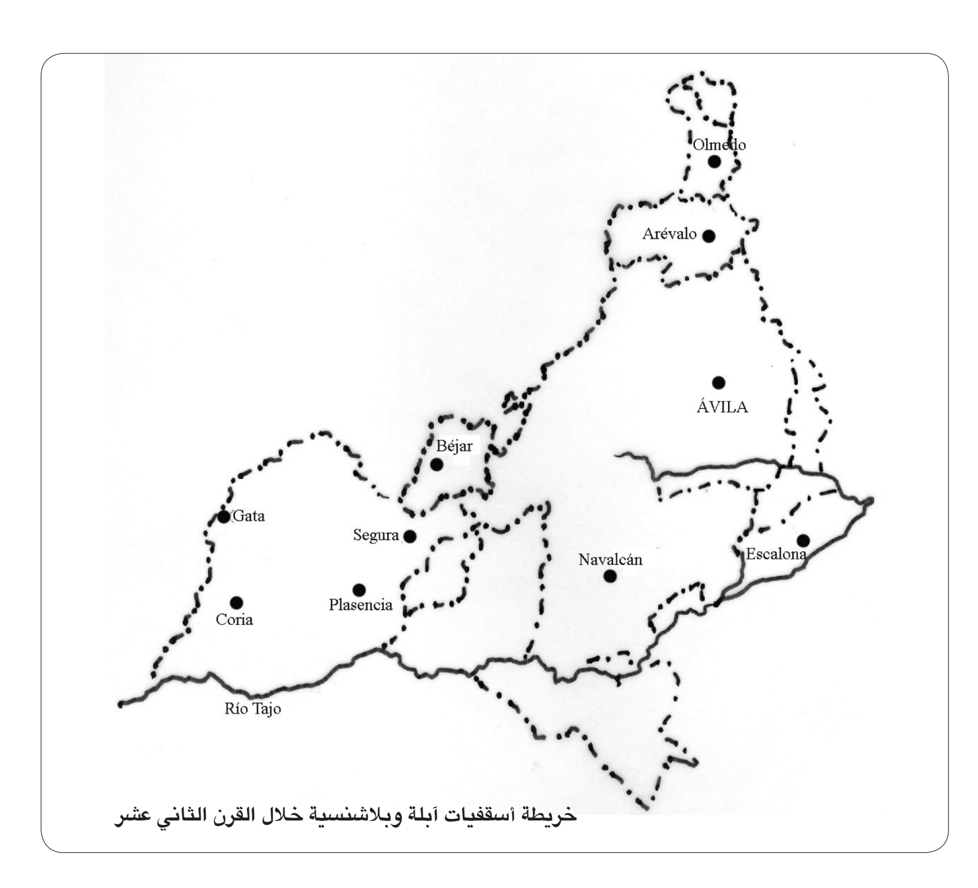
ثم إنه خلال فترة حكم ألفونس السابع كذلك مرت أسقفية أَبلة الواسعة بمرحلة تجزئة وتمكين في نفس الوقت مما كان له أثر واسع على المسلمين في أراضيها؛ ففي المقام الأول، بين عامي ١١٣٥ و ١١٤٢ قرر الملك تخصيص وقف الكاتدرائية التي كانت حتى عام ١١١٥ تحت يد أسقف سلمنقة Salamanca بعد أن انفصلت عن أسقف بالنسية Palencia[٢] ، ثم انقسمت بعد ذلك إلى شمامسيات تضم أراضي أولميدو Olmedo وأريبالو Arévalo (عام ١١٣٠) وكانتا من قبل تتبعان بالنسية، وكل ذلك أصبح تابعًا لمطرانية كومبوستيلة Compostela، وقد أدى الضغط المتواصل للموحدين على وادي طيطار Tiétar وكامبو دي أرانويلو Campo de Arañuelo والإعمار السريع لسلسلة بيشار Béjar وإقليم شارة Jara ووادي شرته Jerte إلى ظهور حاضرة جديدة

(1) ***«Testamos vero et prenniter firmamos ut quicumque pignoraverit mercatores vel viatores cristianos, judeos sive mauros nisi fuerit fidiussor vel debitor, quicumque fecerit pectet LX solidos ad palatium et duplet ganatum quod prendiderit a suo domino et insuper pectet C morabetinos pro cauto quod fregit: rex habeas medietatem et concilium medietatem. [...] De portagem foro [...] De mauro quem vendiderit in marcato I solidum. De mauro qui se redimeret decimam. De mauro qui talita cum suo domino decimam», op. cit., pp.29-31. En la versión del Plasencia, «705. De dar portdgo e quanto por cada cosa. El portero prenda [...] de moro que se vendiere, I sueldo; de moro que se redimiere, el diezmo; todo moro que carta hiciere de enguedat (libertad), los porteros gela fagan, e de a ellos un quarteion de vino e tres panes e una gallina»,J. Majada Neila, Fuero de Plasencia, Plasencia, 1986, art. 705.***

(٢) مدينة بالنسية Palencia هي مقاطعة تقع في شمال إسبانيا قريبًا من مدينة ليون وهي غير مدينة بلنسية Valencia المعروفة التي تقع في شرق إسبانيا على البحر الأبيض المتوسط (المترجم).







خريطة أسقفيات آبلة وبلاشنسية خلال القرن الثاني عشر

في بلاشنسية Plasencia[1]، وهكذا؛ فقد تقلص نفوذ أسقفية آبلة في أقل من عشر سنوات، فبعد أن كانت تتحكم في الأراضي التي تضم معظم المسلمين على الحدود الغربية القشتالية – الليونية خسرت كثيرًا من الأراضي التي تعد – وهذا حقيقة – أصعب عمرانًا وتنظيمًا[2]، أما الأجزاء الجنوبية من آبلة فكانت كلها مأهولة بالمسلمين، وهذا ما يؤكده كتاب تاريخ إعمار آبلة[3] حيث نقرأ فيه:

(١) أنشأها الملك عام ١١٨٦، ثم تحولت في عام ١١٨٨ إلى رئاسة شمامسة، وبين هذا التاريخ وعام ١١٩١ تم فصلها لتصبح أسقفية *D. Mansilla, Geografia eclesiástica de España, Roma, 1994,II.*

(2) A. Barrios, Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320), Salamanca, 1983, I, pp.223-235y, más resumido en Historia de Ávila,II, p.362; E.C. de Santos Canalejo, La historia medieval de Plasencia y su entorno geo-histórico: la sierra de Béjar y la sierra de Gredos, Cáceres, 1986, pp.39-45; C. Luis López, «Las comarcas meridionales de la tierra abulense medieval: precisiones a una problemática delimitación y repoblación», Studia Historica, Historia medieval, 20-21, 2002-2003, pp.11-45.

(3) Crónica de la población de Ávila, ed.A. Hernández Segura, Valencia,1966,p.27.



«وفي ذلك الوقت لم يكن في آبلة شعب مسيحي يقف ضد المسلمين، إلا برج في منطقة معامل الحديد las ferrerías مملوك لفارس من فرسان آبلة يُدعى فورتون فورتونيث، ولذا فإن هذا البرج يطلقون عليه اليوم برج فورتون فورتونيث».

ورغم أن النص يرمي إلى إبراز المنطقة على أنها غير مسكونة فإن الأمر ببساطة يمكن أن يُفهم على أن سكان المنطقة كانوا مسلمين بدلاً من إعمارها من المسيحيين، أما في المنطقة الشمالية فكان الوضع مختلفًا فقد فرض المسيحيون سيطرتهم على أريبالو Arévalo وأولميدو Olmedo وهي الأماكن التي ستنشأ فيها بعد ذلك أحياء إسلامية مهمة رغم أن تاريخ إنشائها غير واضح (يبدو لنا أنه كان سابقًا على عام ١٣٩٤).

لقد كانت الحملات الحدودية من قبل القوات الآبلية مصدرًا ثابتًا للأسرى حتى القرن الثالث عشر متحدية بذلك الخليفة الموحدي نفسه في ربيع عام ١١٧٣، واستمر ذلك حتى وفاة سانشو جيمينو الذي اشتهر بلقب «الأحدب» أو «أبو بردعة» إشارة إلى الكرسي الذي كان يركب به[1]، وكانت حملاته تستهدف جمع الأنعام من الضأن والبقر وجمع العبيد. وكان للملك آنذاك خُمس الغنائم وأيضًا الجزء الأكبر من الضرائب ولم يتنازل عنه حتى عام ١١٩٣ ما لم يكن هو على رأس القوات، وذلك يعني اعتراف الملك ألفونسو الثامن بقدرة قوات آبلة على تنظيم البعثات الآبلية.

لقد كانت فترة حكم ألفونسو الثامن حاسمة في إقرار النظام الحضري وأسسه، واتبع في كل ذلك السياسة التي بدأها جده كما يذكر هو في وثائقه، وهكذا نرى كيف أن مجلس البلدية قد أصبح أرستقراطيًّا نتيجة احتكار وظائفه وقصرها من قبل الملك على فرسان آبلة، وكان في ذلك ضرر حتى لنائب الملك نفسه، وبهذه التعديلات فقد قانون آبلة صلاحيته وتُرك استخدامه نظرًا لأن كثيرًا من مواده كانت مستحيلة

(1) *Ibn Sahib al-Sala, المن بالإمامة, ed.A. Huici Miranda, Valencia, 1969, p.226-233, ed. Ar., pp.434-436. Cit. Buresi, La frontére, p.53.*





التطبيق لأنها كانت لا تتوافق مع رغبات الفرسان)[١]، وهذا الفراغ القانوني تم استدراكه بعد ذلك من قِبل الملوك المتتابعين الذين سنّوا قوانين دقيقة – بصفة جماعية أو فردية – موجهة إلى المجالس البلدية الحدودية في إكستريمادورة القشتالية، وقد احتفظ ألفونسو العاشر بهذا النوع من التشريع مع امتيازات آبلة وأريبالو الخاصة بعام ١٢٥٦ والامتياز العام الذي تلاه لمدينتي إكستريمادورة لعام ١٢٦٤ حتى ظهور القانون الملكي الجديد – كقانون عام للبلدية[٢].

هذا النوع من التشريعات ترك أيضًا فراغًا قانونيًّا بالنسبة للمسلمين الذين لا يتناولهم أي بند من البنود على سبيل الانفراد، وهذا يفهم منه أنهم – إن كانوا أحرارًا – يندرجون تحت التشريع العام للممولين[٣]، وعلى العكس، فإن الفرسان كان يُمكَّن لهم في المدينة أكثر وأكثر كلما أمكن ذلك، وازداد عدد الوظائف البلدية وأصبحت تتكون من مجموعة حكام (قاضٍ وعدد من مندوبيه من العُمد) وقائد يحمل على عاتقه المهام العسكرية، وهذا كان يظهر نفوذه أول ما يظهر– في أوقات الحرب، وكانت الوظائف تختار بصفة سنوية من بين أسر الفرسان، وقام مجلس البلدية بتوسيع نطاق نفوذه بفرض قراراته بدءًا من العاصمة حتى جميع قرى المدينة التي تحيط بها، وهكذا فإن الصبغة العسكرية القديمة التي كان يصطبغ بها أخذت تتلاشى تدريجيًّا حتى حلت محلها الصبغة السياسية، أما اقتصاد الغنائم فأصبح مركزًا في فرض الضرائب

---

(١) آخر مرة ذكر فيها في عام ١١٨٣ في عملية بيع وشراء

Barrios, Historia de Ávila,II, pp.351-352.

(2) F. Martínez Llorente, «Régimen jurídico abulense medieval», en Historia de Ávila,II,pp.423-425, 427-436.

(٣) انظر

G.del Ser y C. Luis López, Documentación medieval del Asocio de la extinguida universidad y tierra de Ávila, I, Ávila, 1990, pp.47-58, docs. 14-15.

يعفي الفرسان من دفع الضريبة الملكية، وبإمكانهم أن يصطحبوا لخدمتهم عددًا من الأشخاص "المعفين" من دفع ضريبة الخدمات تبعًا لما يسهمون به في الحرب.



وتحصيلها من القرى والوديان واتسع بذلك نطاق تأثيرها، ولكي يوطد مجلس البلدية سلطته الجديدة؛ فقد أعاد تحديد وتنظيم وتعريف المصطلحات الخاصة به[١].

وهناك عدد من العوامل التي دفعت المسلمين إلى النزوح إلى آبلة وأيضًا إلى أريبالو وشقوبية ومناطق أخرى من جنوب قشتالة - ومن بينها عدم وجود الأمن في منطقة الوسط وإكستريمادورة في فترة الموحدين، وكذلك اتساع نطاق تطبيق التجربة المسيحية للاستعمار في الطائفة القديمة لمدينة طليطلة مما تسبب في كثير من المضايقات للسكان المسلمين[٢]، وثمة شيء آخر وهو إنشاء سوق آبلة المنتظم الذي أصبح لا يُستخدم لبيع الأسرى فقط؛ وإنما أيضًا كنقطة جذب لمسلمي المنطقة لبيع منتجاتهم مما نتج عنه حركة مرور للأحرار من المسلمين، واستتبع ذلك خلق فرص جديدة للعمل في قطاعات مختلفة مرتبطة مع «زرائب العُمد وسوقهم»، وذكر هذا في عام ١١٨١، وقد أدى ذلك إلى زيادة في عدد السكان المتجولين[٣]، وفي الوقت نفسه؛ كان هناك تدفق للرجال يتحكم فيه سوق مجلس البلدية للعبيد المذكور في القانون الفرعي لمجلس بلدية آبلة، وهؤلاء الرجال كانوا يجمعون بعض المؤن لبيع العبيد من المسلمين، وهذا ما جعل البعض يبرر ظهور بعض الخزفيات اعتبارًا من القرن الثاني عشر في بقاع شتى من المدينة تشبه تلك المنتجات الإسلامية في منطقة طليطلة في الضاحية القديمة Marca Medina[٤]، لكن الوسائل التي أدت إلى وجود تلك الخزفيات في آبلة يعطي المجال لافتراضات جديدة:

---

(1) Barrios, Historia de Ávila, II, pp.352-354, 373 y Estructuras agrarias, I, pp.173-218.

(٢) ومع ذلك يجب أن نتحفظ على تأكيد طابيا بأن المدجنين الذين يستخدمون أسماء جغرافية طليطلية قد جاءوا في تلك الفترة الأولى، فإنه لم يُشر إليهم في الوثائق إلا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وهناك بعض المؤلفين يتبنون هذا الافتراض دونما تمييز حتى جعلوا منه أصلاً للمسلمين الآبليين
Tapia, Comunidad morisca, pp.46, 50.

(3) Barrios, Historia de Ávila,II, p.308.

(4) Tapia, Comunidad morisca, pp.50. P.J. Cruz Sánchez, «Cristianos y mudéjares en Ávila de los siglos XIII al Xv: una aproximación desde los documentos arqueológicos», en VV. AA., Mercado Grande de Ávila. Excavación arqueológica y aproximación cultural a una plaza, Ávila, 2003, pp.91-149: p.107; Centeno y Quintana, «Ávila en la Edad Media», en Arqueológica urbana en Ávila, Valladolid, 2006, p.151.







خريطة: دور إيواء الأسرى التابعة لهيئة شانت ياقب

أولاً: يجب أن ننظر فيما إذا كانت تلك الصناعات الخزفية من إنتاج مصانع حضرية خاصة تستورد نماذجها عن طريق الأسرى الذي كانوا يعملون في المدينة، وهناك أيضًا إمكانية إحضارها عن طريق الهجرة أو عن طريق المبادلات التي تتم على الحدود، وهذه قد وجدت فعلاً إما عن طريق السلب في طريق طلبيرة أو عن طريق التجارة، وأيًّا كان الأمر فإن كمية القطع التي عُثر عليها في عمليات الحفر وترجع إلى الطراز الطليطلي ليست كافية من وجهة نظرنا لترجيح افتراض على آخر.

إن المبادرة السياسية التي اتخذت عند تقنين إنشاء الدور الخاصة بإيواء الأسرى، وهي التي كانت تأخذ بالأمر العسكري لهيئة شانت ياقب، إنما نبعت من الملك ألفونسو الثامن– الذي يتباين في هذه السياسة تباينًا شديدًا مع جاره الليوني– وكان موقعها دائمًا في مؤخرة المنطقة الحدودية في ذلك الوقت، وقد تم في فترة حكمه إنشاء دور إيواء طليطلة وقونيقة وسويتي Suete وألاركون Alarcón وموبا Moya بالإضافة إلى الدار المذكورة سابقًا في آبلة، واستمرارًا لسياسته المؤيدة لهيئة شانت ياقب Santiago



التي كان بدوره يستفيد منها؛ فقد أوصى الملك بضم دور إيواء الأسرى إلى تلك الهيئة التي كانت تتبعها أيضًا الدار الأولى[١].

وأماكن دور الإيواء وتوزيعها كان يرتبط ارتباطًا واضحًا بالحاجة إلى إعادة توزيع الأسرى ونشرهم بعد إخراجهم من ساحة العمليات الحربية، وكان توزيع الأسرى يؤثر قبل كل شيء على النساء والأطفال في المناطق التي يتم غزوها وأيضًا على العبيد المرتبطين بقانون مع المسيحيين؛ بل إنه كانت هناك بعض حالات استعباد للمستعربين مثل المسلمين، وكانوا قد اعترضوا على ذلك[٢]، وعند توزيع الأسرى على دور الهيئة كانت توزع نفقات حراستهم وإعاشتهم حتى يتم تبادلهم، وكانوا يوزعون في مناطق مختلفة مع إمكانية استخدامهم لافتداء بعض المسيحيين في المنطقة نفسها أو الاستفادة كذلك من الأيدي العاملة في حالة طول فترة الأسر[٣].

ولاستكمال نظام الدور فقد تم بناء اثنتين جديدتين في القرن الثاني عشر: في طلبيرة (عام ١١٩٤)، وفي أويتي Huete (حوالي ١١٩٨) مرتبطتين بلا شك بنقل الأسرى والعبيد إلى آبلة وقوينقة، ومن هناك إلى باقي المملكة[٤]، وبعد ذلك بسنوات ونتيجة لهزيمة الأركوس Alarcos والمواجهات المحتملة مع الموحدين؛ فقد تم إنشاء دارين جديدتين بمبادرة من الملك في الأركوس (قبل عام ١٢٠٣) وموته (عام ١٢١١)، وكلاهما كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بدار قوينقة Cuenca، وانتهى بهما الأمر إلى

---

(1) J.Gonzálex, El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII (Madrid, 1960),I, 618-623; Martín, op. cit., 95.

(2) Verlinden, op. cit., 134 - 136.

(3) Heers, op. cit., 50-51.

كان فرسان الهيكل الأراغونيون يقومون بتجميع العبيد الذين غنموهم في حملاتهم الحربية في دوائر إقليمية مثل مونثون وغارديني وميرابيت قبل توزيعهم على الإقطاعيات الزراعية، وكان ذلك أكثر شيوعًا في القرن الثالث عشر كما يرى

Sans i Travé, Joseph Ma, «Els templers catalans, propietaris d›esclaus», en De l›esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l›Edat Mitjana (Barcelona, 2000), 309-324: 317.

(٤) التبرع بالمنازل لبناء مستشفى طلبيرة في عام *BS44:1194*: **سجلات ممتلكاتهم في ١٢٣٨ في قائمة الممتلكات ومن بينها سلسلة تحوي عشرين طوقًا معدنيًا للأسرى وثلاثة أزواج من قيود اليدين. انظر ذلك في**
AHN, OM. Carp328,8.: Buresi, op.cit., 117.





الانضمام لهذا الأخير(1). أما عملية نقل الأشخاص من مكان إلى آخر فكان يضطلع بها رئيس الدير التابع للهيئة أو مندوبه الذي يسافر مع الأسرى المسلمين إلى المكان الذي يحدد لهم لإتمام عملية التبادل حيث يجب عليه أن يتأكد من إتمام العملية والرجوع بنفس عدد المسيحيين الذي صدر عن دار المصدر، وكان يتم تحصيل الضرائب نظير مرور المسلمين الأسرى أو العبيد أو الأحرار من هذه الأماكن سواء تلك التي يفرضها قانون الحدود بين إكستريمادورة وآبلة حتى قونيقة أو تلك الرسوم التي لدينا عنها خبر مكتوب(2).

ونظرًا لأن كبار الأساقفة ومجمع الرؤساء ينتمون إلى نفس أسر الفرسان الذين يقومون بالحملات – وكانوا يقومون بعقليتهم العسكرية والقيادية بنفس الدور الذي تقوم به القيادات المدنية – فقد كان المنطق يقتضي أن تنتهز الكنيسة هذا النظام منذ البداية لجلب الفلاحين، واستطاعت بذلك أن تزرع المساحات الواسعة التي كانت تُضم إليها كلما اتسعت الحدود نحو الجنوب، ثم إنها كانت تسعى لزيادة تلك المساحات إما عن طريق الشراء أو عن طريق الهبات الخاصة، كذلك كانت تلك الأراضي الشاسعة تحتاج إلى الصناع الذين كان بعضهم أحرارًا، وبعضهم خاضعًا للخدمة المنزلية في مجتمع المدينة، ومن ناحية أخرى فإن انشغال رجال الكنيسة بالقيام بمهامهم الدينية جعلهم يلجأون إلى اليد العاملة الأخرى، وكان استخدامهم مرتبطًا بكون العامل وثنيًّا أو مسلمًا أو ملحدًا أو مسيحيًّا(3).

---

(١) إنشاء دار ألاركون وهبات ألفونسو الثامن في عام ١٢٠٣

González, Alfonso VIII,II, doc. 543 y BS, 49-50; Iradiel, op.cit., 184-186.

(2) Verlinden, op., cit., I,102, 119, 162, 221, 245, 323-324,572-581.

لتحليل القوانين المتعلقة بالجزء الغربي من قشتالة. انظر

A. Echevarría, «La «mayoría» mudéjar en León y Castilla: legilación real y distribución de población (siglos XI-XIII)», En la España medieval, 26, 2006, 7-30.

وأهم الأماكن هنا هي ثوريتا وبلاشنسية وبيخار.

(٣) حول أوضاع الكنيسة منذ العصور المسيحية القديمة حتى القرن التاسع انظر

Verlinden, op. cit., 1,20-25 Heers, op. cit., 91-93, 105-107.

حول إهداء العبيد وعتقهم٨٠-٩٦، ٩٨-١٠٥ ؛ ولحالة إسبانيا القديمة انظر *Buresi, La frontiére, pp.110 - 118*

حول الأصول الاجتماعية للأساقفة الآبليين انظر *Barrios, Historia de Ávila,II, pp.359- 361*



لقد اضطلعت الكنيسة بمهمة تنظيم مجموعات المسلمين الأحرار وجزء من العبيد الذين كانوا يسكنون في مؤخرة الخطوط الحدودية طوال فترة هجوم ألفونسو الثامن على الموحدين في كل أقاليم إكستريمادورة القشتالية، وقد تم الاستعانة في تلك المهمة بإمكانيات الأسقفيات التي تقوم على الأراضي في طائفة طليطلة القديمة، ولقد حولت الهبات الملكية أسقفية آبلة إلى نفوذ كنسي هائل يصعب التحكم فيه، ولذا فإنها كانت تحتاج إلى حجم سكان أكبر بكثير مما كانت تملكه لكي يُستغل جيدًا، بالإضافة إلى أنها كانت تضم بعض المناطق التي مازال سكانها مسلمين مثل منطقة بلاشنثية Plasencia.

وبهدف التنظيم الجيد لتلك الأراضي الشاسعة؛ قام ألفونسو السابع (١١٢٦–١١٥٧) بتقسيمها، وأمر بإقامة مقر جديد في بلاشنثية، وأكمل حفيده هذه المهمة، وتبنى قانون بلاشنثية (الذي وضعه ألفونسو الثامن بين عامي ١١٨٩، ١١٩٦ بعد انفصال أراضيها عن آبلة كما سنرى) أسلوبًا جديدًا للتشريع في ما يخص المسلمين طبقًا لحاجات ذلك الجزء الحدودي المقتطع من آبلة والمشابه لذلك الذي يظهر قوانين الجزء الشرقي من حدود قشتالة في قونقة Cuenca(١).

وتنص هذه القوانين على أنه عقب أي بعثة عسكرية يتم نقل الأسرى من المسلمين إلى المدينة ويُباعون في مزاد علني عام بهدف مبادلتهم بأسرى مسيحيين أو للعمل في أراضي سادة المنطقة، وهذا البند يُنَص عليه بالتفصيل في القانون المذكور، ويتم

(١) يُلاحظ أن القوانين الليونية في عهد ألفونسو التاسع – سواء في بيخار أو قورية – والقوانين اللاحقة في *Cáceres* وأوساغري *Usagre* وكذا القوانين البرتغالية المشتقة منها تكرر البنود المتعلقة بإحداث الضرر للعبيد والإماء من المسلمين، وتعويض البيوت مقابل تسهيل المرور إلى قرية محصنة، والتعويضات الخاصة بحرس العبيد في الحملات العسكرية أو قانون النقل *J.Gutiérrez Cuadrado, El fuero de Béjar, Salamanca، 1975، arts. 14, 30, 31, 32, 22, 317, 398, 568, 915, 927, 928, 946, 982, 983, 987, 988, 1019* يقدم أيضًا تعديلات طفيفة دون المساس بالبنود الأهلية، *J. Maldonado y Fdez* *del Toro, El fuero de Coria, Madrid, 194, arts. 119-125, 181,234,251,394,400* وقارنه الكاتب بمثيله في *Cáceres* كاثيريس ، *arts. 127-133, 184, 231, 184,231,244, 368 386 y*, وقارنه كذلك بقانون *Usagre*، *arts. 128-134, 186, 243,259, 390, 409. Alfayates, Castel Rodrigo, Castello Metelhor y Castello Bom.* *Cf. O›Callaghan, op.cit., p.28*





تسليم الأسير بخطاب إلى فكاك الأسرى لمبادلته، وإذا عاد المسيحي في مدة لا تتجاوز تسعة أيام تدفع للفكاك عمولته، وإذا لم يظهر قبل أربعة أشهر يلزم سيده برده ويدفع للفكاك أجر مفاوضاته، ومنذ ذلك الحين اعتبر المسلمون عبيدًا ماداموا يعملون في أراضٍ مسيحية ويمكن أن يوهبوا باعتبارات معينة[١]، وقد أدت هبة المسلمين إلى الأسقفيات المنشأة حديثًا أو المقامة في أراضٍ حدودية – حسبما تتضمنه وصايا الملوك والنبلاء – إلى زيادة مساحة التفاوض حول اليد العاملة بين الأساقفة، وعلى سبيل المثال فإن الهبة التي قدمها الملك ألفونسو الثامن إلى إحدى الكاتدرائيات في إكستريمادورة وهي كاتدرائية بالنسية Palencia كانت تشمل جميع المسلمين – أحرارًا وعبيدًا – الذين يقيمون في أرض الأسقفية، وكما أشرنا فإن الهبة تشمل المسلمين الأحرار الذين يرتبطون بطريقة ما بالأملاك الملَكية متحولين بذلك إلى مواطنين تابعين للأسقف المختص، وعليهم أن يدفعوا له الضرائب والأرباح دون أن يُنص على أن الملك وأسرته لهم جزء من تلك الضرائب[٢].

كان عمل المسلم آنذاك يتم تقييمه في قانون بلاشنثية – وهي الأقرب إلى آبلة – بناء على تدرج ينبع من أهميته الاقتصادية والاجتماعية، وعلى قمة هذا التدرج يأتي الفارس المسلم، ثم المسلم الذي يمكن مبادلته بأسير، وهذان كانا يتميزان بأنهما أكثر فائدة للمجتمع المسيحي، ويؤخذ هذا في الاعتبار عند التفاوض، ثم يأتي بعدهما خدم المنازل والهيئات ثم الذين يقومون بأعمال أخرى (يفهم ضمنًا أنها أعمال الحقول

(١) **حول هذه الوثائق المنشورة من قبل خيسوس ماخادا نيلا في** *Fuero de Plasencia, Plasencia, 1986*
انظر تعليقنا المنشور في *«La mayoría mudéjar...», p.21, art.22.*

(٢) **إهداء كنيسة بلنسية جميع المسلمين الأحرار والعبيد التابعين لأسقفيتها من قبل الملك ألفونسو الثامن في ١٥ يوليو عام ١١٧٧ أكمله قانون آخر صدر في ١٢ أبريل عام ١١٩٢ يقضي بأن يدفع اليهود والمسلمون نوعين من الضرائب الملكية وقروضًا لإصلاح جدران السور تضامنًا مع مجلس المدينة، ويتم إعفاؤهم من الضرائب الملكية الأخرى. انظر**
J: González, El reino de Castilla en época de Alfonso VIII, Madrid, 1960 (3vols.), II, pp. 465466, doc. 282 y III, pp. 49-50, doc. 589.



والرعي والمناجم) أو أولئك الذين لا يقومون بأي عمل يفيد المسيحيين، وكل هؤلاء كانوا يقيَّمون حسب وظيفتهم عند تطبيق عقوبة القتل وعند دفع الضرائب الخاصة بالنقل أو المرور على الجسور، وثمة حالة أخرى تتعلق باندماج محتمل لهؤلاء السكان في المجتمع، وهي الاعتراف بأن الابن الذي يولد لأمة مسلمة – من أب مسيحي حُرّ حسب ظننا – يرث صنعة أبيه وله الحق في الميراث شأنه في ذلك شأن باقي الأسرة[١]، ومن المحتمل أن يكون جزءًا من السكان الريفيين على الحدود مازالوا مسلمين، ثم إن عملية العتق كانت متزايدة، وكان العتقاء يلحقون بالأحرار المسلمين في المناطق المختلفة، كما يدل على ذلك تشريع السرقة الذي يشير إلى الرجال بمصطلح moros yenguos (مسلمون معتقون) وإلى النساء بمصطلح moras yenguas (مسلمات معتقات)[٢].

إن الأسباب التي دفعت ألفونسو الثامن إلى إعادة تنظيم المسلمين الذين بقوا في تلك الأراضي بين عامي ١١٧٧و١١٩٩ كانت أسبابًا عملية؛ فأمام ضغط الموحدين والمضايقات الحدودية والسياسية من جانب ليون León وأراغون Aragón ضد الخلافة القشتالية الناشئة اضطر ألفونسو الثامن إلى أن يهب حقوقه على المدجنين للهيئتين اللتين يمكن أن تضمنا نجاح عملية التنظيم وهما: الكنيسة من خلال أسقفيتها، والهيئات العسكرية بصرف النظر عما كان بينهما من تنافس في مجال تجارة الأسرى والعبيد[٣].

---

(1) Majada Neila, Fuero de Plasencia , arts. 62-65, 705.

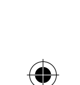
(2) Majada Neila, Fuero de Plasencia , arts. 730.

أيضًا يتم الإشارة إلى المسلمين باسم «*engos*» في قوانين سلمنقة وليديسمة وألبة دي طورميس في مقابل العبيد

A. Castro, Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916, vol.I pp.102, 162, 221, 245, 323 - 234.

وكذا في قوانين برويغة ومجريط.

(3) «Dono et cocedo [...] omnes sarracenos qui in iam dicta civitate]Palencia[ingenui liberique morantes sunt vel fuerint, donationem iudeorum quam uobis feceram uobis ita affirmans et concedens, quod omnes Palentini iudei eandem calumpniam habeant quam habent ceteri regni mei». J. González, Alfonso VIII,I, p.465, doc. 282. 15 julio 1177.





وكانت الآلية المستخدمة من قِبل الملك تتركز في توسيع مجالات الإنفاق الضريبي بكل أنواعه – ضرائب ملكية أو تجارية أو عسكرية – أمام المدجنين لكي يدفعوا للأسقف العُشر المعتاد أو للهيئات العسكرية، ومنذ اللحظة الأولى؛ فإن كاتدرائية بالنسية اشتهرت بالتنازلات في تطبيق بعض النصوص التشريعية بالإضافة إلى قدرتها الضريبية عندما نصت على ما يلي: «بحكم قانون الميراث أصبح المسلمون واليهود – هم وممتلكاتهم – مِلكًا دائمًا لأسقف بالنثيا وفي خدمته، يعملون في تنظيم كل ما يخص سيدهم وفي كل ما يمتلكه».(١)

هذه التنازلات عن الحقوق الملكية على المسلمين الأحرار والأسرى التابعين للملك يطرح بعض القضايا ذات الأهمية: **أولاً:** أن العلاقة بين الملك والأقلية المسلمة ليست مستقرة مثل مثيلتها في مملكة أراغون حيث يعتبر المسلمون هناك هم «ثروة الملك»، وبالفعل؛ فعندما وضعت الموارد الهائلة التي يمكن أن ينتجها المسلمون سواء في اليد العاملة أو في ما يخص الموارد الإنتاجية في أثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر تحت تصرف الكنيسة، فإن الملك كان يقدم تنازلات مهمة محاولاً أن يعوضها على قدر المستطاع على مدى العصور الوسطى المتأخرة عن طريق جذب المدجنين إلى الأحياء المستفيدة من الضرائب، وعن طريق الإشارة إلى ألفونسو العاشر وسانشو الرابع ودورهما كآخر حُماة للمسلمين، وبالإضافة إلى ذلك يجب أن نضع في الاعتبار ما إذا كانت هذه التبعية للكنيسة عاملاً من العوامل التي تسببت في أعلى درجة من الاندماج أظهرها المدجنون في شمال قشتالة في أثناء العصور الوسطى المتأخرة.

تلك الأوقات كانت تتفق مع مرحلة اتسمت بتثبيت الوظائف الكنسية الكبيرة كما حدث من قبل في مجلس البلدية؛ فبالإضافة إلى إقرار الرتب والدرجات الداخلية

(١) انظر ما قبله. تجدر الإشارة إلى أن الوثيقة صادرة أثناء حصار قونقة وهي أسقفية أصبحت تشكل بعد ذلك جزءًا من تلك الأسقفيات التي لها قانون خاص بالأحياء الإسلامية.



تم تعيين ثلاثة شمامسة، واحد لكل مجلس من مجالس مدينة آبلة، وأصبحت بذلك السلطة الدينية تشبه في تقسيمها السلطة المدنية، وفي الوقت نفسه اجتمعت القرى في دوائر ووحدات ومجمعات، وقد أدى ذلك إلى تحسين آليات تحصيل الضرائب المدنية منها والدينية، وزادت القدرة على مراقبة السكان مسيحيين كانوا أو مسلمين[١]، وقد أدى تعيين أساقفة كان من المفروض أن يكونوا شمامسة في مدينة آبلة إلى توتر العلاقات مع الشماسَيْن الآخرين مما أدى إلى انقسام رجال الكنيسة الآبلية، وقد طفت على السطح آنذاك قضية تنصير المسلمين، وتحولت إلى صراع ليس لأسباب مذهبية – رغم وجودها وبقوة – ولكن بسبب الضغوط الضريبية.

وقد اتفقت جميع القوانين القشتالية والليونية السائدة في ذلك العصر على البند الذي ينص على أن السيد هو الذي يرث جميع مال عبده الذي يحوله إلى المسيحية ما لم يكن لهذا العبد أولاد، وهنا سيكون علينا أن نعرف ما هي أنواع الأموال التي يمتلكها هؤلاء العبيد؟ وهل هي أثاث أم عقارات؟ وإلى أي مدى تتعلق هذه الملكيات بسيده؟

وهناك قضية أخرى مهمة وهي: إذا اعتنق العبد المسيحية فهل يجب أن يُعتق، وعندئذٍ كما رأينا يجب أن يعطى له شيء من المال لكي يقتات به، وبالفعل إذا كان المعتق مرتبطًا بعلاقة موالاة مع سيده السابق ومعترفًا به كمالك لجزء من المال، فلن نستغرب هنا البند الخاص بذلك في القوانين، وبالتالي سنفهم تحفظ بعض السادة الآبليين في السماح للمسلمين بالتحول إلى النصرانية[٢]، ففي هذه الحالة لن يكون

---

(1) Barrios, Historia de Ávila,II, pp.364, 370.

(٢) كانت شكاوى الأسقف دومينغو تتركز في هذا الموضوع حيث كان يتهمهم قائلاً:

«Alia pura, que contra epicopum obiciebantur a laicis, archidiaconus pro parte inficians exparte ipsius graviora proposuit contra eos, aseruit enim quod sarracenos converti cupietes ad fidem, sive servi fuerint sive liberti, aut etiam liberi baptizari non sinunt».

وكان ذلك ردًا على اتهامات الآبليين له لأنهم تضرروا من الإصلاحات التنظيمية والضريبية التي حاول الأسقف تطبيقها في الرد على القوانين وخاصة ما يتعلق منها بالفرسان

principalmente. 1185, junio, 7. Verona. Ed. Barrios, Documentos de la Catedral, p.67.



السيد مُجبرًا فقط على إعطائه قطعة أرض ووظيفة لكي يعيش، ولكنه يفقد فرصة التحكم في أملاك المعتق لأجيال عدة؛ اللهم إلا إذا مات هذا العبد دون أن ينجب أولادًا، وهذه الازدواجية (عبد/معتق) تظهر لنا جلية في الوثيقة الآبلية وتساعدنا على فهم ذلك الوضع المعقد، وبطبيعة الحال فإن الأساقفة الآخرين الذين حكموا في هذه القضية قد وقفوا إلى جانب الأسقف الآبلي، ونصحوا المخلصين من السادة ألا يمنعوا تنصير المسلمين[١].

وقد اتسعت رقعة الصراع المتفجر أمام ازدياد ضغوط الأسقف وشملت قضية ضريبة العشور وهو الربع الذي يجب أن يدفعه كل مسيحي للكنيسة شكرًا على النعم التي رُزِقَ بها، وكانت تفوق عُشر الإنتاج العام (من الحبوب أولاً ثم من الأنعام بعد ذلك)، وقد كانت هذه الضريبة متسعة المدى، ومن أجل ذلك كانت هناك محاولات للتهرب منها خاصة في تلك الأوقات التي تمكّن فيها نفوذ الأسقف، ومن الطرق الشائعة للتهرب إسناد ملكية الخراج أو الإنتاج إلى اسم شخص مسلم وليس اسم شخص مسيحي لأن الأول لا شيء عليه تجاه الكنيسة، ومن طرق التهرب التي شاعت كذلك أمام تعميم هذا النوع من الضريبة تأجير الأراضي والطواحين للمسلمين المقيمين بالمنطقة سواء كانوا عُتقاء لم يتحولوا بعد أو مقيمين جُدد مدعوين للعمل من قِبل مُلاك الأراضي[٢].

---

(١) كان رد مطارنة طليطلة وشانت ياقب وأسقف سيقوبية يقول:

«Vobis autem, filii Abulenses, apostolica iussione districte AHP Avila, Prot. sub interdicto interminatione prohibemus ne sarracenos baptizari prohibeatis». 1185, octubre, 21. Valladolid. Ed. Barrios, Documentos de la Catedral, pp. 69-70. Cit. Tapia, Comunidad morisca, p. 48; Barrios, Historia de Ávila,II, p.384 .

انظر نماذج من هذا التحول المبكر بين المسلمين الخاضعين للسيطرة الكنسية في مناطق أخرى من المملكة ثم تحريرهم بعد ذلك في

C.A. González Paz, «Sarracenos, moros», pp.291-301 y
Ruiz de la Peña, «Siervos moros en Asturias», pp.146-150.

(2) Barrios, Historia de Ávila,II,pp.384-386.



لكننا يجب أن نشير هنا إلى أن سوء النية الذي كان ينسبه رجال الكنيسة لمُلاك الأراضي يمكن تصديقه جزئيًّا فقط لأنه كان من الممكن – أمام التجنيد الحربي وندرة اليد العاملة – أن يلجأ مُلاك الأراضي حقًّا إلى استيداع أراضيهم لعمال يقيمون فيها لفترة معينة، وكان على المسلم الذي يقيم في أرضٍ مملوكة لمسيحي أن يدفع للمالك خُمس الإنتاج[1]، وهناك أيضًا بعض الحالات لعبيد كانوا يقومون ببعض المهن الزراعية في أراضي سيدهم وعند عتقهم يصبحون مُلاكًا أو أُجراء[2]، كما كانت هناك إمكانية أن يهاجر المسلم من منطقة إلى أخرى ويشتري أرضًا جديدة من مُلاك مسيحيين لاستغلالها في الحزام الريفي من المنطقة.

وما يعنينا هنا أنه في أيَّة حالة من الحالات الثلاث المذكورة كانت للمسلمين موارد مضمونة وسيولة كافية تضمن لهم المشاركة فيها، وهذا يجعل منهم أمة أقل «تهميشًا» من الذي شاع عنهم، ولذلك فإن الكنيسة قد كافحت بشدة من أجل تجنب هذا التسرب الذي يهدد حصتها من الضرائب.

نفس هذا العمل كان يتم الإبلاغ عنه في أسقفية طرقونة في تاريخ قريب من ذلك (فُتحت طرقونة عام ١٠٨٩)
B. Catlos, The Victors and the Vanquished: Christians and Muslims of Catalonias and Aragon, 1050-1300, Cambridge, 2004, p.133.

(١) هذا النوع من العقود مذكور في القانون الخامس – العنوان الثامن «الإيجارات»، والفارق بين الإيجارات العادية التي تُستخدم لها أفعال مثل *arrendar* أو *alogar* أو *alquilar* والرهن أو عقد الحِكر يتمثل في أن عقد الإيجار يكون التمتع بالعين المؤجرة محدودًا بعدد من السنين ينص عليها في العقد في مقابل مبلغ معين، لكن عند وفاة المؤجر ينتهي العقد وتعود العين إلى المالك الذي يعيد ما قد تبقى من قيمة الإيجار إلى ورثة المؤجر إلا إذا أراد أحد أبناء المؤجر الاستمرار في عقد الإيجار إلى نهاية الوقت المعلوم فيسمح له بذلك إذا التزم بدفع القيمة المتفق عليها.. أما في حالة الرهن؛ فإن العين المرهونة تسلم إلى المرهون له مدى الحياة ولورثته من بعده، أو لعدد محدود من السنين يتم الاتفاق عليه كتابة بالتراضي بين الطرفين، ويحق للمرهون له التصرف في العين المرهونة بالرهن لآخر أو بالبيع شريطة أن يعلم الراهن مسبقًا بذلك وأن يحتفظ بشروط الرهن، إلا إذا أراد المرهون له أن يدفع القيمة المطلوبة للبيع فيكون له الحق ألا يبيع الراهن العين لأحدٍ سواه.
Alfonso X, Las Siete Partidas (Salamanca, 1555/facs. 1974),III, f. 40r-42v.

(٢) للتعرف على بعض الأوضاع الأخرى الموجودة في قشتالة؛ انظر
Desplazamientos de población y movilidad social en los incios del mudejarismo castellano», en Cristianos y musulmanes en la guerra, la frontera y la convivencia, Actas del XI Congreso de Estudios Medievales, ed J.I. Ruiz de la Peña, (تحت الطبع)



إن الحل الشائع لمشكلة تغيير ملكية الأراضي بين أشخاص ذوي ديانات مختلفة خاضعين لنظم ضريبية مختلفة كان يتركز – منذ عصور قديمة وليس فقط بالنسبة للمسيحيين – في فرض الضريبة على الأرض وليس على المالك، أما بالنسبة للديانة الإسلامية فقد سمح هذا النظام بجمع الضرائب على أراضي الذميين [١]، وكان للتهرب من دفع ضريبة العشور سوابقه؛ فقد ثبت وجوده في مملكة أراغون عام ١١٦٧ وبالتحديد في طرزونة [٢] Tarzona، ولم يتأخر كثيرًا في الوصول إلى قشتالة حيث كان التشريع الملكي يشمل هذه القضايا في عام ١١٧٧ عندما أصدر ألفونسو الثامن مرسومًا بأن يدفع المسلمون واليهود في بلد الوليد لكنيسة العذراء مريم عُشر ما تنتجه المزارع والعقارات التي يُؤجرونها أو يشترونها في المدينة وما حولها[٣]، وقد أمر عدد من البابوات بتطبيق هذا القانون دون جدوى، حيث تحولت الإيرادات الضريبية الملكية في تلك الفترة كليةً إلى الهيئات المدنية التي تحولت بدورها إلى مراكز رئيسة لجمع الضرائب، وذلك في محاولة لإنهاء الصراع بين العلمانيين الأقوياء ورجال الكنيسة على توزيعها، بيد أن رجال الكنيسة والفرسان الرئيسيين في الوادي كان يتم إعفاؤهم

---

(١) لتطبيقها في الأندلس؛ انظر ***Manzano, op.cit., pp.73- 78***

(2) «conquerebantur namque dictus episcopus et sui clerici,quod potestades et alii milites, necnon et burgenses, dabant hereditates suas et honres adexcolendum et laborandum suis exarichis sarracenis, nec dabant decimam, vel primiciam de illa parte hereditatum vel bonorum, quam exarichis sarraceni laborabant et excolebant. Similiter sarraceni de hereditatibus quas emebant a christianis, velaccipiebant in pignore,decimas et primcias non solvebant, et sic Sancta Mater Ecclesia defraudabatur sua decima atque primitia», ed.F. Fernández y González, Estado social y politico de los mudéjares de Castilla, Madrid, 1985,p.303.

(3) «…quod quicumque mauri siue iudei in uilla Valleoleti uel eius termino hereditates qualibet emerint uel adquisierint, decimam omnium frutuum integram ecclesie Sancte Marie Valleoleti annuatim fideliter persolvant». 30 de agosto de 1177.J. González, El reino de Castilla e la época de Alfonso VIII, Madrid, 1960,I, pp. 473-473, doc. 287. en una de sus acepciones,

الفعل اللاتيني *emo* يعنى ضمن ما يعنيه – يستقبل بدلاً من يشتري، وأظن أن هذا هو المعنى المراد في هذا السياق وذلك لأنه إذا كان المقصود يشتري فليست هناك ضرورة لإضافة الفعل *adquiere* (بمعنى يكتسب أو يقتني)، وبالإضافة إلى ذلك؛ فإن *terra empitica* في معنى آخر لهذا الفعل تعني أرضًا محوزة مقابل مبلغ محدد.



من الضرائب الملكية علاوة على أنهم أصبحوا هدفًا للعديد من الامتيازات، وقد نتج عن ذلك سلسلة من حالات رفض دفع الضرائب من جانب الشعب كما حدث من قبل في ضريبة العشور[1]، وهذا هو الإطار الذي يجب أن نفهم من خلاله وثيقة البابا إينوثنثيو الثالث (١١٩٩) والتي يأمر فيها بالضغط على المسلمين الذين يستغلون الأراضي والطواحين المسيحية وإجبارهم على دفع ضريبة العشور لأنه يرى أن النصارى إنما استودعوا المسلمين أراضيهم وطواحينهم هربًا من دفع الضرائب اللازمة[2]، وربما لم تكن هذه هي الحالة الوحيدة لتوسيع ضرائب العشور على المسلمين الذين يقومون بزراعة أرض المسيحيين، ولكن هناك سبب آخر وهو إسناد إدارة هذا الشعب إلى الهيئات الأسقفية؛ وبالتالي فإن الضريبة ستشمل أولئك المسلمين الذين وضعوا تحت تشريع الكنيسة مثل الحالة التي ذكرناها آنفًا والمتعلقة بهبة بالنسية[3].

إن تعدد الأوضاع القانونية بين المسلمين الذين يعملون لدى رجال الكنيسة الآبلية ينعكس بوضوح في تلك الفترة من خلال وصية رئيس الدير في كاتدرائية آبلة

---

(1) Luis García de Valdeavellano, Curso de historia de las instituciones Españolas, Madrid, Alianza, 1983, p.352.

لحالة بلنسية المقترحة من قبل باريوس انظر
sugerido por Barrios, Historia de Ávila,II, p.386, nota11

(2) «…quod cum homines tue diócesis in castris et in ipsa civitate morates de tribus partbus frugum totius agriculture sue, molendinorum etiam et hortorum et ruricole de quarta parta parte parochialialibus ecclesiis, a quibus ecclesiastica percipient sacramenta, decimas solvere teneantur, licet ministry ecclesiarum ipsarum fere nullos habeant redditus, preter decimas, unde valent sustentari, domini predictorum hortorum et molendinorum ipsa tradunt sarracenis in grave determentum ecclesiarum et preiudicium excolenda, qui nolunt ecclesiis, sicut olim christiani solebant, freti potentia el favore illorum, a quibus excolenda traduntur, decimas exhibere. Volentes igitur ipsis ecclesiis et earum ministries super hoc, prout convenit, providere, fraternitate tue per apostolica scripta mandamus quatinus, nisi sarraceni illi ad commonitionem tuam cum ea integritate qua christiani solebant, predictas decimas ecclesiis voluerint exhibere, eis facias communionem a christianis super mercimoniis rerum venalium et illis penitus denegari; chrisitianos illos, qui talibus contra formam mandate apostolici communicare presumserint, a sua presumptione per censuram ecclasiastiacam, appelatione remota, compescens". 1199, Mayo,21. Letrán. Ed.: Documentos de la Catedral, pp.89-90, doc.46. el documento ya había sido publicado en Fernández, Estado social y político, pp.306-307, cit., tapia, Comunidad morisca, pp.48 y Barrios, Historia de Ávila,II, p.305.

(3) Luis García de Valdeavellano, Curso de historia de las instituciones Españolas, Madrid, Alianza, 1983, p.352.

لحالة بلنسية المقترحة من قبل باريوس انظر *sugerido por Barrios, Historia de Ávila,II, p.386, nota11.*



ويُدعى مارتين (عام ١١٩٧)، وفيها يهب الراهب إلى أَمَتَيْه المسلمتين المعتقتين زيمة وفاطمة[١] مضجعين بمستلزماتهما وستة أنصاف من دقيق القمح[٢]، وأيضًا كان يعيش في منزل من أملاكه مسلمان – هما الأزرق وملقة، وربما كانا زوجين – وهما على الأرجح من الأحرار لأن الوثيقة لم تذكر في أي جزء من أجزائها أنهما ملك له، كما حصل من المسلم محمد بن قطريل على منازل أخرى بمناسبة ذكراه السنوية، كما وهب ابن أخيه مونيو كلاوديو بعض المدابغ التي أعطاها جيلوت، وهذا من المحتمل أن يكون مسلمًا كذلك[٣]، وتُعد هذه أول إشارة إلى مُلاك مدجنين في منازل أحد أعضاء المجمع الكاتدرائي، وهؤلاء كان عليهم أن يدفعوا له ليس فقط قيمة رهن العقارات ولكن أيضًا ضريبة العُشر المناسبة.

ومع استقرار جماعة العبيد في آبلة؛ أخذ عددها في الازدياد خاصة عندما كان يتجول في المدينة مسلمون أحرار، ونعتقد أنه سُمح لهم ببعض العطايا والهبات التي كانت الأساس الأول لما سيُطلق عليه فيما بعد حي المسلمين، وأول هذه العطايا هو

(١) جميع أسماء الأعلام الإسلامية الواردة هنا إنما هي اجتهاد من المترجم حيث يتم نقل الحروف اللاتينية إلى أقرب نطق معروف في العربية (المترجم).

(٢) تدخل أيضًا ضمن هذا النوع من الوصايا وصية دومينغو بيتيت – ربما كان كاهنًا كذلك – في سيقوبية حيث يهب فيها إلى «المرتدة أورو» كَرمة يمتلكها في أرض تقع في شارع سانتا ماريا تنتفع بها ما عاشت؛ وأوصى كذلك بعتق المرتدة مارية والتي وهبها سريرًا ومكيالين من الشعير، كما أوصى أن تعيش معتقته مريم اعتبارًا من ذلك اليوم في منزل عمته وبعدها في منزل ابنة عمه
1117, noviembre, 1.L.M. Villar García, Documentación Medieval de la catedral de Segovia (1115-1300), Salamanca, 1990, pp.48-49, doc.5.

(3) «Dono videlicet sacristanie Sancti Salvatris pro luminaribus [...] et aliam domum, in qua moratur Alazrach, que est iuxta domum de Iusta Cardiel et ex alia parte est domus de donna Chica. Do etiam et aliam domum, que est in calle de Sancho Gudumer, et illam aliam domum, que continetur cum illa domo in qua moratur Alazrach, et aliam domum, in qua moratur maura que dicitur Molpha, et est in calle de Albarderos. [...] Dono nepote meo Claudo, nomine Munio, illas tenerias que fuerunt de Guiloth, cum solare sui continuo, que sunt iuxta flumen, tali tenore quod, si filios habuerit, habeant eas iure hereditario, sin autem ad acristaniam ecclesie Sancti Salvatoris redigantur. Dono ecclesiam Sancti Vicentii de Serra illas domos quas emi de Mafomat, filio de Gutril, pro aniversario meo. [...] Dono etiam duabus mauris meis, videlicet Zeme et Fatima, II lechos unusquisque lectorum istorum habeas culcitram et feltrum et 1 cabezat et albornoz et Virguera modios farine tritces». Ed. Barrios, documentos de la Catedral, pp.86-87. aunque Tapia, La comunidad morisca, p.48, hace referencia a las dos esclavas, parece que le pasa desapercibida la existencia de los mudéjares.





المسجد الذي يصلّون فيه والذي جعل في مبنى منحته لهم الكنيسة على وجه التأكيد بموافقة مجلس البلدية، وكان موقع المسجد في مكان مرموق ومحكم حيث إنه قريب من الكاتدرائية وقريب أيضًا من القصر، ولكنه كان في وضع يمكن إغلاقه وعزله في حالة وقوع اضطرابات، وقد رأينا كيف أن المسلمين كانت لهم جبّاناتهم الخاصة إلى جانب حيازتهم على عقود رهن المنازل في المدينة... ولم يكن ينقصهم بعد ذلك إلا خطوة واحدة لإقامة أمة حرة ومستقرة، وهذه الخطوة تحققت على مدى القرن التالي.

****







الفصل الثالث

«المسلمون في أسقفيتنا» المسلمون الآبليون

تحت النفوذ الكنسي (القرنان 12و13)

يمكننا أن نتحدث في هذا الصدد عن فترتين: ما قبل وما بعد «موقعة العقاب» Navas de Tolosa بالنسبة للمسلمين في قشتالة؛ فعلى الرغم من أن النصر الذي أحرزه ألفونسو الثامن على الموحدين عام ١٢١٢ قد اعتبر تاريخيًّا هو المَعْلم الذي يحدد الاتجاه في حرب الاسترداد في شبه الجزيرة الأيبيرية، فإن فتوحات فرناندو الثالث وسياسة ألفونسو العاشر في أندلوثيا هما نقطة الانطلاق والركيزة الأساسية للسياسة الملكية والدينية تجاه التنصير[١] حتى جاء عصر التغيير الكامل على يد الملكين الكاثوليكيين.

ورغم ذلك فإن أثر الموقعة في آبلة كان كبيرًا، فقد شاركت جيوش آبلة وشقوبية ومدينة الكامبو في الهجوم على رهبانيات سانشو دي نابارا وضمنت بذلك ولاء ملك كان قد رفض قبل ذلك قبول مبادرة ألفونسو الثامن[٢]. وبعد هذا الحدث بسنوات قليلة فقدت آبلة صفتها كمدينة حدودية، واختفت هذه السمة تمامًا بعد اتحاد ليون مع قشتالة في عام ١٢٣٠، وقد تمت الصياغة الأخيرة للحدود وللأسقفية بين عامي ١٢١٣

(1) Como bien dice García Arenal, M.: «Cristianos, moros y judíos en la época de Alfonso X», en Alfonso X, 1984, p.35.

(2)Jiménez de Rada, Historia, p.320.



و ١٢١٧، وكان لإقامة أسقفية بلاشنثية بين عامي ١١٨٩و ١٢٢١ وانضمامها إلى مطرانية شانت ياقب Santiago مثلها في ذلك مثل آبلة – التي ظلت تابعة لأسقفيتها فعليًّا حتى عام ١١٩١ – أثر كبير في تقسيم مساحة شاسعة من الأرض في الجنوب حول سلسلة بيخار Béjar وميناء تورنا باكاس Tornavacas، كما ضمت الأسقفية بعض الأراضي التي لم تكن قد استُردت بعد من قبضة المسلمين مثل تروخيوTrujillo ومدلين Medellín وسانتا كروث Santa Cruz ومونفراغوي Monfragüe وسرعان ما أصبحت تلك الأراضي تحت نفوذ الأسقفية وتضم مجموعات ضخمة من المسلمين المستقرين فيها[١].

كل هذه التغيرات الإقليمية، بالإضافة إلى التغيرات التي طرأت على النسيج الاجتماعي لمدينة آبلة وتوابعها، كانت كفيلة بأن تضفي على المدينة حقيقة جديدة، كما أن تطوير نظام المجلس البلدي قد جرّد المجالس البلدية للقرى من امتيازاتها التي ذهبت لصالح مجموعة حكم القلة ذات النفوذ القوي في المدينة لدرجة أن المجلس بدأ ينفصل عن بعض القرى ليكون إقطاعات خاصة، وفي الوقت نفسه بدأت هذه الإقطاعات في تجريد قضاة تلك القرى من سلطاتهم في الحكم في النزاعات وآلت إلى قضاة المدينة، وتم تصنيف الدوائر الإدارية التابعة للمدينة إلى: قرى أو تجمعات صغيرة، وقرى متوسطة، وقرى كبيرة، وعلى هذا فقد صنفت كل من مدريغال Modrigal وبيدراهيتا Piedrahita وباركوBarco على أنها مراكز سكنية تابعة لقرى أريبالو وأولمبيدو Olmedo، وهذا التقسيم الإداري كان له أيضًا أهدافه المالية والرعوية، ونستطيع أن نقول إنه نهاية الاقتصاد القائم على الغنائم[٢]، وقد اعتبر بعض المتخصصين تمرد

(1) Ma C. Martín, El cabildo ctedralicio de Plasencia en la Edad Media. Estudio social, económico y administrativo, tesis inédita leida en la Universidad de Salamanca, 1997, vol. 1, pp.51-64.

أشكر كثيرًا الدكتورة مارتين التي سمحت لي بالاطلاع على رسالتها، وكذلك أشكر الدكتور خوسي لويس مارتين الذي سهل لي المهمة، أما دراسة الأقلية المسلمة في منطقة إكستريمادورة فما زالت في طور الإعداد.

*(2)*Barrios, Historia de Ávila,II,pp. 374-379.



بعض مسلمي طليطلة عام ١٢٢٥ هو التاريخ الحاسم لخروج المهاجرين من منطقة الطائفة القديمة[١]، وعلى الرغم من ذلك فإن الحوليات التاريخية في طليطلة لم تُشر إلى أي حركة اجتماعية بهذه الأهمية[٢].

ويمكننا القول – بشيء من التصرف – إن محاولات فرناندو الثالث كانت ترمي إلى أهداف عسكرية أكثر من تنظيم أو تعديل وضع المواطنين المسلمين الجدد[٣]: فرغبته في غزو أراضيهم كانت أقوى من رغبته في تنصيرهم على الرغم من أن الهدفين كانا مرتبطين بشدة في عقلية الحروب الصليبية في ذلك الوقت، وإذا درسنا المراسيم الملكية التي صدرت في عهد فرناندو الثالث – كما درسها الدكتور مارتينث دييث – فسنلاحظ أنه حتى استسلام هورناتشوس Hornachos في عام ١٢٣٤ لم يوقَع مرسوم واحد يسمح للمسلمين بالبقاء في أراضيهم القديمة[٤]؛ وبالتالي فليس هناك ما يجعلنا نفكر في وجود سياسة لاستيعاب أولئك المواطنين وضمهم.

وبعد انتهاء الحملات الحربية على أندلوثيا والتي أدت إلى الاستيلاء على إشبيلية عام ١٢٤٨ ظلت مساهمة آبلة في الجيوش الملكية كبيرة، وإذا كانت المعلومات التي بين أيدينا عن عام ١٢٥٥ يمكن تطبيقها على تلك الحملات؛ فإننا سنجد حضورًا واسعًا

---

(1) Ladero, «Los mudéjares de Castilla», p.358.

(٢) يُكتفى بالإشارة إلى حريقين في سوق العطارين (١١٨٧ و١١٢٠) حيث إن وفرة المواد القابلة للاشتعال لا تجعلنا نستبعد أن يكون سبب الحريقين طبيعيًّا، وهناك إشارة أخرى إلى أنه في عام ١٢٢٤ «قدم الملك فرناندو إلى طليطلة وقتل رجالاً كثيرين وأسقط كثيرين في المراجل، كان ذلك في عام ١٢٦٢، وهذا كما يقول المتخصصون إشارة إلى أسطورة اختطاف عدد من الأطفال، وربما كان ذلك انتقامًا من أحد المتمردين ولكننا لا نملك معلومات أخرى عن هذا الأمر

Los Anales Toledanos I y II
ed.J.Porres Martín-Cleto, Toledo,1993, pp.156,192, 194.

ولا يوجد مصادر أخرى من طليطلة تعكس هذا التمرد.

(٣) بالفعل في الاتفاقيات الموقعة حتى سقوط قرطبة عام ١٢٣٦ كان السكان المسلمون يضطرون إلى مغادرة المدن؛ وبالتالي فلم تعرض هنا مشكلة تنصيرهم.

(٤) وقعت كذلك بعض الاتفاقيات من هذا النوع في عهد ألفونسو السادس
Martínez Díez, G.: «Las capitulaciones de Fernando III con las ciudades musulmanas conquistadas», Fernando III y su época, Sevilla, 1995, p.278.





لجميع القطاعات الاجتماعية دون استثناء في القوات التي كان يقوم الملك بتجميعها، وبالفعل كان المسلمون يشاركون في القوات الملكية بأعداد غير مألوفة من الجنود: سبعين من الفرسان وخمسمائة من المشاة[1]، وبصرف النظر عن المبالغات المعتادة في هذا النوع من المذكرات التاريخية فإنه من الواضح أن مسلمي آبلة كانوا معتادين على المشاركة في الحملات الهجومية إلى جانب مواطنيهم وعدم دفع الضريبة المفروضة للتخلف عن الحضور، وتشير المصادر إلى أن هناك عددًا من المسلمين – ليس من الضروري أن يكونوا سبعين – كان عندهم من المال ما يسمح لهم بحيازة الخيول والأسلحة وهو ما لا يتضح عند النصارى، وكانت الإيرادات التي يعرضها فرسان آبلة على الملك نظير مشاركة مواطنيهم من المسلمين في القوات تنم عن اقتصاد قوي وعن دخول مرتفعة من الضرائب التي تُقدم إلى الملك ألفونسو العاشر بهدف إصلاح بيت المال الملكي الذي كان دائمًا في وضع حرج.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تمرد المسلمين العام في كل المناطق الحدودية من نيبلة Nievla حتى مرسية Murcia بين عام ١٢٦٣و ١٢٦٧ قد أدى إلى اضطراب شديد في المواقف تجاه المدجنين عامة واضطراب في عقلية ألفونسو العاشر بصفة خاصة، فنحن نعلم أن التمرد كان له صدى شديد في مدن مثل شريش Jerez وأركوش Arcos ولبريخة Lebrija ومدينة سيدونية Medina Sidonia وأندوخار Andújar وبيخرVéjer

---

(١) «وقام فرسان آبلة بأمور كثيرة نابعة من رغبتهم في خدمة ملكهم، وقدموا الكثير من أجل وطنهم؛ فشارك من المسلمين فقط سبعون فارسًا بخيولهم وأسلحتهم وخمسمائة من المشاة، ووصلوا جميعًا إلى إليون وبمجرد وصولهم جاءهم كتاب من الملك أن يعود المسلمون إلى آبلة ويدفعوا ألفي مرابطي، ولكن الفرسان أدركوا أنه إذا عاد المسلمون سيحدث ضرر كبير للملك، وأن الملك في حاجة كبيرة إلى المال فاتفقوا على أن يرسلوا غوميث نونيوث وغونثالو ماتيوس إلى الملك الذي كان موجودًا آنذاك في بيتورية ويستسمحوه في أن يذهب المسلمون لخدمته، ويمكنه أن يطلب الضريبة الملكية بعد ذلك من أهل آبلة الذين لم يشاركوا في القوة، وبذلك يتوافر المال الذي يحتاج إليه، وهكذا كان مبلغ الألفي مرابطي الذي احتاجه الملك نصف الضريبة التي تم جمعها حيث إن الذين لم يرغبوا في المشاركة في القوة وحمل السلاح كثيرون...إلخ».

Crónica de la población de Ávila, p.47; cit., Tapia, Comunidad morisca, p.52.



وسنلوقر Sanlúcar ووادي آش Guadix وأوتريرة Utrera وقرطبة Córdoba وإشبيلية Sevilla ومرسية Murcia ولورقة Lorca. وحتى عندما تم القضاء على التمرد وتعهد الأحمر بدفع الضرائب (٢٥٠ ألف مرابطي كل عام) في مقابل سماح ألفونسو العاشر ببقاء المسلمين في أراضيهم واحترام حياة محمد الواثق بالله Alboaquiz في مرسية، لم يتغير الموقف لصالح المسلمين الذين كانوا يعيشون تحت النفوذ المسيحي والذين اعتُبر كثير منهم خائنين بسبب التمرد المباشر ضد الملك الذي أقسموا على الولاء له، والحقيقة أن هذه الكلمة (الولاء) كانت بعيدة تمامًا عن عقلية المسلمين الذين كانوا يتحدثون آنذاك فقط عن هدنة أو معاهدة ببعض الشروط، ومع ذلك فكل شيء يشير إلى أن سياسة ألفونسو العاشر نحو المدجنين قد تغيرت حيث اعتبر أنهم قد نقضوا العهود الموقعة في التشريعات الخاصة بهم[1].

وبالطبع لم تتأخر نتائج تلك السياسة في الظهور: فقد شُرعت القوانين التي تعطي امتيازات عديدة لأولئك المسيحيين الذين يشترون أراضي المدجنين، وبدأت الهجرات الجماعية تتدفق على الجنوب أو على قرى بعينها خاصة من أولئك الذين يخشون الانتقام، وطغت سياسة بيع أملاك المسلمين ونقلهم من الحضر إلى القرية أو إلى غرناطة على سياسة تنصيرهم[2]، وفي الوقت نفسه تم تشجيع ساكني الأحياء الإسلامية القديمة في شمال قشتالة على احتلال الأحياء التي شغرت في الجنوب وقُيدت الحريات في ممارسة العبادة وخاصة الأذان[3].

(1) M. González, «Andalucía bética», en Organización social del espacio en la España Medieval, Barcelona, 1985, 170-171.

(٢) يبدو هذا واضحًا في *M.González Jiménez, Diplomatario, pp.LXXIV-LXXVI y docs. 262, 298.*، أما في حالة مورون فإن المسلمين خرجوا من القرية حوالي ١٢٥٤ وسُلمت إلى هيئة قلعة رباح*Calaltrava* في عام ١٢٧٩ بعد هجمات الميرينيين. انظر في ذلك الوثيقتين ١٤٧ و ٤٥٣، ولتحصين الحدود بعد ذلك طُرحت فكرة إقامة أخوية قلعة رباح في أوسونة ولكنها لم تدخل حيز التنفيذ. الوثيقة ٢٩٧ الصادرة في ١٢٦٤/١٢/٢٩.

(٣) بالإضافة إلى الوصايا التي تحويها القوانين السبعة *Salamanca 1555/facs. 1974, vol.3, ff.76v-78v* حول مآل ملكية المساجد التي تم غزوها إلى الملك، يمكننا أن نذكر على سبيل المثال إهداء هيئة شانت ياقب برج إشبيلية الذي يُطلقون عليه المئذنة، يوم ١٢٥٣/١١/٢٨. انظر
Cf. González Jiménez, M.: Diplomatario, doc.13.





ومن النتائج الواضحة كذلك والتي لا يمكن إثباتها وثائقيًّا في ذلك الوقت ترحيل مجموعات من مسلمي أندلوثيا إلى أماكن قاصية على الحدود، وقد حدث ذلك من قبل بالاتفاق أثناء حملات فرناندو الثالث، لكننا لا نعلم هل تم تنفيذه قسرًا في تلك الظروف المغايرة، لكن المؤكد من الوثائق أن الأسرى حينئذٍ كانوا يُرَحلون في هذا الاتجاه حيث انتشرت العبودية المنزلية، وهذا ما تعترف به القوانين الألفونسية التي تمنح الفرسان الحق في أن يرثوا العبيد العاملين في المنازل(١) حيث تقول الوثيقة:

«الفرسان الذين لديهم خدم من المسلمين ملكوهم أو ورثوهم عن آبائهم أو أمهاتهم أو أقاربهم، أو يجدونهم أحرارًا أو عُتقاء لهم الحق في حملهم أو توريثهم كسائر الموروثات أو التصرف فيهم إما بالبيع أو بأي وسيلة يريدونها.»

إن عملية جلب سكان جُدد قادمين من الحدود الأندلوثية قد أدى – بلا أدنى شك – إلى «إعادة أسلمة» الجماعات الإسلامية المقيمة في شمال منطقة الوسط، كما أدت زيادة السكان وتعميق الملامح الثقافية الأندلسية لديهم إلى إيقاف عملية التنصير والاندماج لدى الأفراد الذين قاوموا ضغوط الأغلبية المسيحية مكتسبين روحًا جديدة لهويتهم كمجموعة مختلفة عن المجتمع المحيط، ولقد شاع تداول العبيد آنذاك رغم أن معظمه جاء عن طريق الفرسان الذين شاركوا في حملات وعادوا منها ببعض الأسرى، ومثال لذلك حالة «القرطبية» وهي أمة ذكرت في وصية السيدة/ ماريا بيلاثكيث، مقيمة في لوس ييدغوس Los Yedgos ولها بنت تُدعى شهدونة(٢) ومتزوجة من المدعو عبد الله، وكانت لها أرض مؤجرة من المجمع الكنسي الآبلي في القرية نفسها(٣).

---

(1) 1256. Franquicias concedidas a los caballeros de Ávila, Barrios et al., Documentación del Archivo Municipal de Ávila (1256-1474), Ávila, 1988, p.15; También Luis y del Ser, Documentación Medieval del Asocio, p.49, doc.13.

(٢) هذا الاسم ورد بصيغ مختلفة، فقد ورد هنا بحرف الشين، وسيرد لاحقًا بحرف الزاي «زهدونة» وبحرف السين «سهدونة»، ويعكس هذا عدم الدقة في كتابة الأسماء وصعوبة نطق المسيحيين للغة العربية (المترجم).

(3) López Pita, Documentación Casa de Velada, I, p.235; Becerro de 1303, Barrios, Documentación Medieval, p.348.





وفي عام ١٢٦٨ أخذ مجلس مدينة شريش في إعادة تنظيم اقتصاد المملكة حيث فرض بعض الإجراءات على المسلمين واليهود لهدف واضح وهو الفصل بين الشعبين على قدر الإمكان؛ وبالتالي التحكم في تحركات الأقليات، وكانت الإجراءات تشمل قوانين تتحكم في حياة هؤلاء بدءًا من الإنفاق على الطعام والملبس وطريقة تمشيط الشعر التي تميز المسلمين واليهود إلى منع استخدام موارد المياه الخاصة بالمسلمين من جانب المسيحيين والعكس، وكان يسمح للمسلمين واليهود أن يقرضوا بِرِباً فاحش تصل نسبته إلى أربعة عن كل خمسة، كما تنص الإجراءات على تحديد كيف يُحكم على الشخص قبل أن يُدلي بشهادته في قضية ما[١].



وقد ظلت قضية العشور المفروضة على المسلمين واليهود مصدرًا للكثير من الجدل: **أولاً:** جدل بين المولين المسلمين الذين كانوا يأبون دفعها وبين السلطات الدينية، وكان عدم الالتزام بالمراسيم المكتوبة التي ذكرناها في الفصل السابق قد أجبر الأساقفة على الرجوع إلى الملك طلبًا للوقوف بجانبهم، وكان من نتيجة ذلك أنه خلال القرن الثالث عشر أصر ألفونسو العاشر وابنه سانشو الرابع على تلك الضريبة[٢]، وكان الدور المطلق الذي يلعبه أسقف آبلة بالنسبة للمسلمين قد نزل إلى مستوى ثانٍ بعد أن حدث نوع من فصل السلطات والملكيات بين الأسقفية ومجمع الكبار، وهذا الفصل أصبح واقعًا بإنشاء المبنى المعروف باسمEpiscopio ملحق بالسور وكان ذلك في حوالي ١٢٢٠.

ومنذ ذلك الحين حدث تقارب من رجال الدين في مجمع الكبار كهنة الكاتدرائية، إلى رعاة الكنائس في المدينة مما نتج عنه إنشاء مجمع سان بينيتوSan Benito

(1) Cortes de los reinos, I, pp.69, 77, 80, 84.

لا نفهم جيدًا وصف طابيا في *Comunidad morisca* ص ٥٢ بأن هذه الإجراءات كانت من باب التفضل وكانت ترمي إلى تجنب الهجرة إلى غرناطة رغم أنها كانت إجراءات تضييق على الأرجح.

(٢) لقد أعطى ألفونسو العاشر أوامره بالدفع بصفة عامة على أهالي كامبو دي أرانيولو *Campo de Arañuelo* دون تمييز بين الأديان، وعلمنا عن طريق مصادر أخرى أن السواد الأعظم من سكان الريف في هذه المنطقة كانوا مسلمين

1268, Agosto, 12. Sevilla. Barrios, Documentos de la Catedral, p.196, doc.105.



(١٢٦٣)، وقد استباح هذا المجمع لنفسه جميع الضرائب التي كانت تجمعها مائدة الأسقف من مسلمي الأسقفية، والأدهى من ذلك أنه استباح حتى حق كيفية تحصيلها وإنفاقها وإعطاء الأسقف فقط ما يعتبرونه مناسبًا، فقد كانوا هم الذين يضطلعون بإحصاء رجال الأبرشيات والمكلفين بتحصيل الإيرادات الكنسية[١]، وفي عام ١٢٦٤ سن ألفونسو العاشر طريقة تحصيل الضرائب، وأكد مرة أخرى على ضرورة أن يدفع المسلمون ضريبة العشور، ويجب أن نضع في الاعتبار أنه بدءًا من عام ١٢٥٤ كان للملك مصالح مباشرة في هذه الضرائب لأنه كان يحوز على ما يُسمى «الأثلاث الملكية» التي توجه إلى حرب غرناطة[٢].

تقسيم العشور الكنسية حسب ما أورده أ. باريوس

قروض الأسقف ومجمع الكبار	الأثلاث الملكية	رئيس الشمامسة
٣ر٣٣٪	الملك ٢ر٢٢٪	٢ر٢٪
	رئيس الكهنة أو القمص ١ر١٪	راعي الكنيسة ١ر٣١٪
	الثالث ٣ر٣٪	
	الحفاظ على الشعائر ومبنى الأبرشية ٦ر٦٪	

لقد استمر الضغط على الأقليات حتى حكم سانشو الرابع الذي أمر سلطاته مرارًا بتحصيل ضرائب منهم عن الفترات التي ظل فيها منصب الأسقف شاغرًا،

---

(١) ضريبة العشور التي يدفعها المسلمون واليهود تخصص كلها لمجمع الكبار

Estatutos del cabildo de San Benito, 1297-1298, Ávila. Sobrino Chomón, Documentos de antiguos cabildos, p.57.

(٢) كانت ضريبة العشور تنقسم إلى ثلاثة أقسام كما يتضح من الجدول؛ فالأثلاث الملكية كانت تمثل الثلثين من الثلث الأول المخصص لنفقات العبادة وصيانة مبنى الكنيسة

Barrios, *Historia de Ávila*,II, pp.388-389.



وكان الملك يرى أن الأراضي التي في حوزة الأقليات إنما تم شراؤها من مسيحيين، وقد قدمت شكوى إلى الملك في بادئ الأمر من جانب «كنائس أسقفية آبلة» عام ١٢٨٥ حيث لم يكن هناك ممثل للمقر إلى أن تم تعيين سانشو إيبانييث وهو فارس من فرسان المدينة[١]، وبمجرد أن عيّن كان هو أول منْ طالب بحقوقه[٢].

والمواجهة الجدلية الأخرى نشأت بين رجال الكنيسة أنفسهم لتحديد منْ الذي يقوم بجمع الضرائب من بين أعضاء المجمع الأسقفي.. وكان مجمع الكبار الكنسي في سان بينيتو الذي يكونه رؤساء الشمامسة والمستفيدون في المدينة قد وضع لائحته الخاصة من جانب واحد عام ١٢٩٧ وتقضي بأن ضرائب العشور مقصورة عليهم[٣]، ولوضع نهاية لهذه القضية فإن القوانين السنودسية التي وضعها السيد دييغو دي لاس روبليس أسقف آبلة (عام ١٣٨٤) قد فصلت نتائج الاقتراع الذي أجري حول نوع الضرائب التي كان يدفعها المسلمون واليهود التابعون للأسقفية إلى الكاتدرائية في الأوقات الماضية، وكانت الضرائب آنذاك تشمل مكيالين من السلت[٤] للمائدة الأسقفية كحد أدنى واجب الدفع، وهو مقدار قابل للزيادة حسب إنتاج الأرض، ويقسم بين مجلس الرهبان في الكاتدرائية وأصحاب الرزق والخوارنة[٥]، وفي أماكن أخرى مثل

---

(١) «يجب العلم بأن الكنائس التابعة لأسقفية آبلة قد أرسلوا إلينا للشكوى من أن هناك بعض المسلمين واليهود الذين يعملون في أراضيها ويرعون أبقارهم وأغنامهم في مزارعها ولا يريدون دفع ضريبة العشور، وقد طلبوا منا التكرم بالإيعاز إليهم بدفعها»

***Barrios**, Documentos de la Catedral**, p.232, doc.136.*

(٢) هذه الرسالة لها علاقة برسائل أخرى مشابهة في الشهر السابق والتي تهدد المسلمين في الأسقفية وتحثهم على الوفاء بما عليهم، وهذا نصها: «لقد أخبرنا السيد/ بيدرو أسقف آبلة بأن اليهود والمسلمين في أسقفيته لهم مزارع وكروم وأنعام ابتاعوها من المسيحيين، وبما أن الكنيسة لا يقوم عليها أحد منذ وقت فإنهم لا يدفعون العشور المفروضة عليهم وطلب منا الإيعاز إليهم بدفع العشور عن الخبز والكرم وإنتاج مراعيهم كما يدفعها المسيحيون، وقد وافقنا على ذلك» ١٢٩٣،

mayo,22. Valladolid. Barrios, Documentos de la Catedral, pp.290291-, doc. 168. Las cartas a los .cristianos de la diócesis son los docs. 166y 167.

(3) Sobrino Chomón, Documentos de antiguos cabildos, p.56; Tapia, Comunidad morisca, p.53.

(٤) السلت هو نوع من الحبوب التي تشبه القمح ولكنها مدببة من أحد طرفيها (المترجم).

(٥) «لأنه فيما سبق من الزمان وحتى الآن كان هناك شك كبير وخلاف حول العشور التي يدفعها



أريبالو Arévalo وأولميدو Olemedo كانت تدفع العشور من الحبوب كلها وتقسم بين هؤلاء الثلاثة دون استثناء، وبالنسبة للنبيذ والأنعام وبعض الأموال الأخرى فقد كان يخصص ثلثا المجموع منها لمجمع الكبار والثلث الآخر لرجال الكنيسة في المدينة، وقد كان الصراع المرير حول هذه الضرائب دليلاً لا يقبل الشك على أنها كانت مصدرًا للدخل لجميع رجال الدين المسيحي، وعلى أن عدد المدجنين الذين يدفعونها كان كبيرًا على الرغم من عدم وجود أرقام محددة(١).

لقد حدثت صراعات حربية شديدة في فترة حكم سانشو الرابع (١٢٨١-١٢٩٥) لمواجهة غارات بني مرين، أما باقي المسلمين في المملكة؛ فقد كانوا مسالمين إلى حدٍّ ما، وكان للملك اعتبارات خاصة مع مسلمي آبلة عندما عيّن اثنين من الشخصيات المعروفة هما المعلم علي وعسيمى - وهذا الأخير يهودي بلا شك - كممثلين له في المدينة ساعة توزيع الموارد، وكان الهدف من دفع تلك الضرائب هو في المقام الأول

المسلمون واليهود التابعون لأسقفيتنا حيث قال نائب المطران وعضو مجمع الكبار في كنيستنا إن من حقه جمع الضريبة كاملة في بعض الأماكن وجزء منها في أماكن أخرى، وقمنا نحن - لكي نزيل هذا الشك - بطلب معلومات عن هذا الأمر، وعرفنا الحقيقة في كيفية دفع تلك العشور ولمنْ كانت تُدفع من أسلافنا، ووجدنا أنه في مدينة آبلة وما يتبعها من الهيئات كان اليهود والمسلمون يدفعون لرئاسة الشمامسة مكيالين من السلت تُدفع لمائدة الأسقفية وتوضع في مكان حيث تحمل بعد ذلك، ثلث لمجمع الكبار، وثلث لأصحاب الأرزاق في ذلك المكان الذي يقيم فيه المسلمون أو اليهود والثلث الآخر لرجال الكنيسة».

1384, julio,4. Bonilla de la Sierra. AHN, Clero, Ávila, cód.1444B. Luis López, Estatutos y ordenanzas, pp.49-50; cit., Tapia, Comunidad morisca, pp.53-54.

(١) كانت ضريبة العشور في جميع رئاسات الشمامسة التابعة لأريبالو وأولميدو تؤخذ من المسلمين واليهود وتوزع على ثلاثة أقسام: جزء منها يخصص لمجمع الكبار، والجزء الثاني لأصحاب الأرزاق والجزء الثالث لرجال الكنيسة، وبنفس هذه الطريقة كانت تُقسم عشور المسلمين واليهود التي يدفعونها عن الكروم والأنعام وأشياء أخرى، إلا في مدينة آبلة حيث كان للمسلمين اتفاقيات خاصة مع المجمع حول كيفية دفع العشور عن الأنعام والمزارع، وكذلك فإن مسلمي آبلة يجب عليهم دفع العشور عن الأنعام التي يرعونها في الأراضي التي يزرعونها حيث يدفع ثلثاها لمجمع الكبار في كنيستنا والجزء الثالث يُدفع إلى الإكليروس في هذه المدينة؛ وبما أننا وجدنا أن هذا هو الواقع؛ فقد أقررنا وأمرنا أن يظل هذا الوضع قائمًا من الآن فصاعدًا دونما تغيير، وأن تُحفظ تلك الاتفاقات بين المجمع والمسلمين كما هي

Luis López, Estatutos y ordenanzas, p.50.





إصلاح القصر(١)، وأعمال القصر كان يضطلع بها الملك بلا شك ولكنها كانت تمول بنظام مختلف عن إصلاح الأسوار، ولذا فإننا لا نجد لها ذكرًا في أرشيف البلدية(٢)، أما الشخصيتان المشار إليهما سابقًا فقد ورد ذكرهما في الأذون الملكية الصادرة بشأن تحصيل ديون لشخص يُدعى السيد/ ماتيوس على بعض اليهود وهم صاغ بن بينيث وإبراهيم بن أشيث وصمويل ماسايو(٣).

أما في مدينة بلد الوليد؛ فقد قرر المجلس الملكي في عام ١٢٩٣ تنفيذ مرسوم الملك سانشو الرابع الذي يقضي بمنع المسلمين واليهود من شراء موروثات مسيحية، وأن يقوموا ببيع ما يملكونه منها في خلال عام(٤)، وكان لهذا القانون آثاره الكبيرة على التجار المسلمين الذين اضطروا إلى التنازل عن متاجرهم التي تم شراؤها من مسيحيين، وربما كانت هذه حالة السيدة سارة زوجة عبد الله العطار وابنها محمد اللذين قاما ببيع متجرين إلى مجمع الكبار الآبلي بثمن قدره ١٥٠ مرابطيًّا من أموال الحرب، وعلاقة هذه الأسرة بالمدعو بلاسكو مونيوث ابن السيد بلاسكو- وهو سيدهم - تدل على أنه كان هناك نوع من الولاية على الأسرى، وعلى الرغم من ذلك فقد احتفظت الأسرة بمتجر آخر مجاور للسابقين كانت تقتات منه، كما أننا لا نستبعد إمكانية الاتفاق مع مجمع الكبار حول ملكية المنازل التي تباع لهم عن طريق الرهن(٥)،

---

(١) إلى رجالنا إستيبان بيريث والأستاذ علي وعسيمى تحياتنا وإنعامنا. يجب أن تعلموا أننا قد وافقنا على أن تقوموا بتحصيل الإيرادات التي كان يقوم بتحصيلها سانشو غالينذث من المسيحيين واليهود والمسلمين في المدينة وتسليمها إلى قصرنا في آبلة، ولا يجوز لأحد أن يدفعها لشخص آخر إلا لكم أو لأحدكم.

1291, enero, 30, Toledo. López Pita, Documentación Casa de los Velada I, pp.187, 193.

(2) Luis López, «Precisiones cronológicas», p.21.

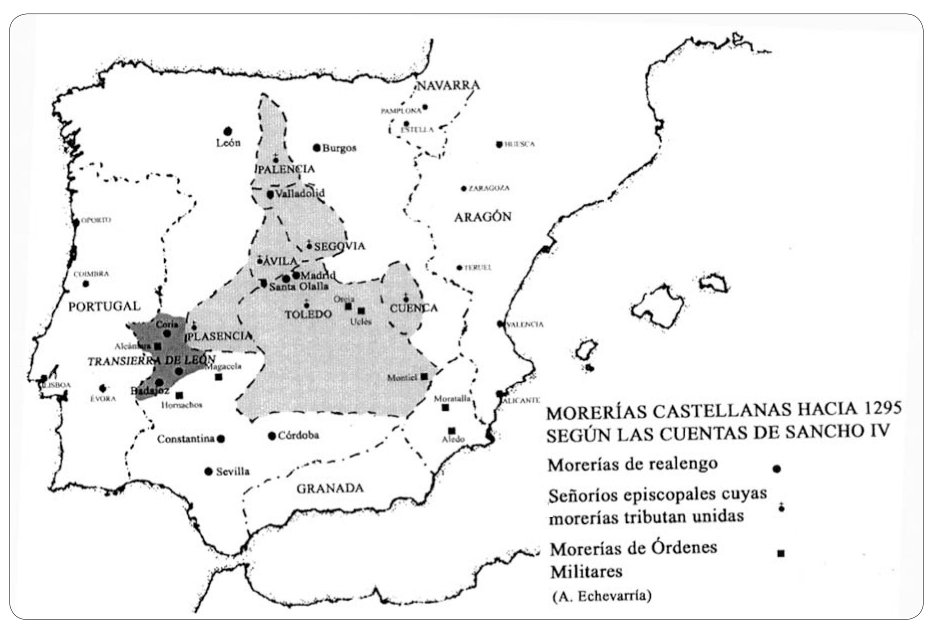
(3) 1292, abril, 8, Ávila. López Pita, Documentación Casa de los Velada I, pp. 192-193.

(٤) تتضمن الاتفاقات كذلك بندًا حول كيفية أخذ الربا، لكنه في هذه الحالة يُؤَخَذ بثلاثة عن كل أربعة، وأن يحكم به قضاة القرية وليس قضاتهم عندما يتعلق الأمر بدعاوى مشتركة، والأمر نفسه ينطبق على اليهود، ولكن يبدو أن هذه الاتفاقات تتعلق بالقروض فقط

Cortes de los reinos, I, p.127-128.

(5) Barrios, Documentos de la Catedral, pp.306-307, doc.181; Documentación Medieval, pp.163-165, doc. 169-170; cit., Tapia, Comunidad morisca, pp.71y 77.





خريطة الأحياء الإسلامية القشتالية حوالي عام ١٢٩٥
وفقًا لحسابات سانشو الرابع
أحياء أميرية. إقطاعات أسقفية يدفع سكانها الضرائب مجتمعة. أحياء تابعة للهيئات العسكرية.

وهذا الإجراء من شأنه الحد من وجود المسلمين ذوي القدرة على الامتلاك في المناطق التي قرروا الانتقال إليها بعد الفراغ السكاني المتسبب عن الحرب الأهلية التي وقعت بين عامي ١٢٨١، ١٢٨٩ وتلك الظروف ساعدت من جديد في إمكانية الحصول على عمل مريح في أماكن أخرى وخاصة في الإقطاعات، كما كان يهمهم آنذاك تحسين الأوضاع الضريبية في الأحياء التي ليس لها ثقل في عملية التوزيع.

وفي هذه الأوقات – بعد قرن تقريبًا من وضع القوانين الأولى لضرائب العشور على المسلمين واليهود – بدا واضحًا التمييز بين الأحياء الإسلامية الأميرية والأحياء التابعة للأسقفيات من خلال وثائق حسابات ونفقات الملك سانشو الرابع (١٢٩٤) حيث يقدم فيها المحاسب الملكي قائمة بالأحياء الإسلامية الخاضعة لتشريعات مختلفة



في مجال الضريبة، حيث توضح تلك الوثائق أن الأحياء التي تنظمها الأسقفيات كانت تدفع للملك مجتمعة، ومن هنا لم تكن تظهر الأسماء ولا المبالغ بصفة منفردة، وكان يظهر فقط اسم الأسقفية التابع لها: بالنسية، قونقة، طليطلة، آبلة، وشقوبية[١]. وهنا كان لابد أن يوضع في الاعتبار ما إذا كانت الكلمة المستخدمة في هذه الأماكن للتعبير عن حي من أحياء المسلمين وهي morería تُطلق على مجموع السكان المدجنين المقيمين في مكان ما، أي أن لها المدلول نفسه كلمة aljama المستخدمة في مملكة أراغون أو أنها مجرد مصطلح وسط يُطلق على جماعة من المسلمين من أصل ريفي لا يصل حجمها ولا أهميتها للدرجة التي يُطلق عليها aljama بمعناها المعروف[٢]، وهناك احتمال ثالث وهو أن الكلمة تشير إلى عدد من المسلمين لا يكونون جماعة منتظمة عند تطبيق القوانين أو عند إقامتهم في مكان ما ومن هنا كانت تطلق عليهم تسميات عامة.

وتعطي لنا حسابات سانشو الرابع بعض الاعتبارات الخاصة بالجوانب التي كان ينظر إليها حتى الآن على أنها التزام مباشر على المسلمين في قشتالة؛ فالحسابات المالية لعام ١٢٩٣ و١٢٩٤ تشير إلى أن الأحياء الإسلامية في آبلة ومثيلتها في شقوبية كانت تدفع ٦٥١٥ مرابطيًّا في مقابل ٥٦٧١ و ١٠٩٢ مرابطيًّا كانت تُدفع من بالنسية وبورغوس على الترتيب[٣]، ومن الواضح أن الأحياء الإسلامية الأميرية التي تسدد

(١) عبارة عن كشوف حسابات ونفقات خوان ماتيو دي لونا كبير الوصفاء في منطقة الحدود والمكلف بجمع المساهمات في المملكة لمواجهة حصار طريفة Tarifa ونقله إلى إشبيلية، وكان من اختصاصاته كذلك تحصيل الضرائب في الأسقفيات الأندلسية ومركزة عملية التحصيل لتغطية نفقات إصلاح الدفاعات الحدودية الخاصة بالتعاقد مع الأسطول والقوات الموجهة إلى طريفة

. A. López Dapena, Cuentas y gastos (1292-1294) del rey D. Sancho IV el Bravo (1284-1295), Córdoba, 1984, pp.197-199, 636-637.

(2) «aljema, id est populus sarracenorum qui modo habitatores sunt Dertuse». P. Ortega, Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas en las encomiendas templarias y hospitalarias de Ascó y Miravet (siglos XII-XIV), Barcelona,2000, p.135. El término aljama.

لفظ (الجماعة) لم يشع استخدامه في قشتالة إلا في القرن الرابع عشر، وهو ما يسمح بالتفكير في تطوير دستور خاص بالهيئة التي تدير الأمة الإسلامية على طريقة مجلس البلدية، وهو ما يتوافق مع ازدهار هذا «الدستور» في الإدارة المسيحية.

(3) Ladero Quesada, «Las mudéjares de castilla», p.263.



ضرائبها بصفة فردية كانت تدفع للملك مبالغ أكبر من التي تدفعها الأحياء التابعة للأسقفيات حيث إن هذه الأخيرة كانت تُعفى – في معظمها – من بعض أنواع الضرائب الملكية، لكنها في الوقت نفسه كانت تقدم مساهمات طارئة تخصص على سبيل المثال – مثلما حدث في ١٢٩٤ – لتحسين الوضع العسكري المتدهور في أندلوثيا، ونلاحظ أن المتحصلات في كلتا الفترتين الضريبيتين متشابهة إلى حدٍ بعيد مما يدل على أن الضرائب المدفوعة من قبل الأحياء الإسلامية لم تكن تختلف كثيرًا من عام لآخر، وفي الحقيقة فإن الأحياء الإسلامية التابعة للأسقفيات كان يبدو ظاهريًّا أنها تدفع أكثر، لكن ذلك يأتي لكونها قرى مختلفة تدفع مجتمعة دون ذكر أسماء، كما أسلفنا، لكننا نستطيع أن نصل إلى بعض المعلومات عن طريق حسابات الموائد الكاتدرائية مع محاولة الوصول إلى نوع من الإحصاء السكاني، وذلك لأن الصفة الاستثنائية للضرائب الملكية تجعل ذلك الإحصاء مستحيلًا لأن الاستثنائية هنا لا تشمل كافة الشعب المسلم التابع للهيئات العسكرية التي توجه ضرائبها مباشرة إلى الحرب دون وسيط[١].

وعند تقدير حجم المساهمات بالنسبة لآبلة؛ فإن المؤرخين المحليين غالبًا ما يتسمون بالمبالغة في حجم الجماعة الإسلامية مقارنة مثلاً مع بورغوس دون أن يضعوا في دائرة الاهتمام الخصائص والتفصيلات التي ذكرناها آنفًا[٢]، ويجب أن نأخذ في

---

(١) في عام ١٢٨٥ وهب سانشو الرابع هيئة شانت ياقب جميع الضرائب الملكية التي يدفعها المسلمون المقيمون في أراضيها وتشمل ضرائب: سلسلة شيقورة *Segura* وموراتاية *Moratalla* وفيريث *Ferez* وبرييغو *Priego* وبني يسار *Beneyçar* وليتور *Letur* وغوطة *Guta* وبويكورتو *Bueycorto* وأسنار *Asnar* ويستي *Yeste* وغونطار *Guntar* ونربيو *Nerpio* ولاغرية *La Graya* وبياس *Veyas* ووادي أليدو *Aledo* وطوطانة *Totana*، كما وهبها كذلك الفرض والمغرم في جميع سلسلة شيقورة ومملكة مرسية، وكذا الضرائب الملكية في أوكليس *Oclés* وسانتا كروث وضفاف التاجه وأوريخة *Oreja* وبياروبية *Villarrubia* ومونتاليغرى *Montealegre* وكورال دي المغير *Corral de Almaguer* وأوكاينا *Ocaña* وقراها ودوس باريوش *Dos Barrios* وريف مونريال *Monreal* ومونتيل *Montiel*، ولكنها مؤجرة إلى ثلاثة من اليهود هم بونو ويعقوب وصمويل

1273, Agosto,I, Lorca y 1274, Mayo,4, Pinto. Ed.: J. Torres Fontes, Documentos del siglo XIII, CODOM II, Murcia, 1969, pp.50-52, 54-56, docs. LVI y LX y D.

(2)Tapia, Comunidad morisca, p.54; Barrios, Historia de Ávila,II, p.306.



الاعتبار أن آبلة وشقوبية كانتا مجتمعتين وتدخل في دائرتهما جميع أملاك الأسقفية، وكذلك فإن الأحياء الكبيرة في أريبالو وأولميدو كانت كذلك تدفع مجتمعة مع آبلة.

فإذا وضعنا ذلك في الحسبان وراعينا المبالغ الفلكية التي دفعها المسلمون في أسقفية طليطلة، والمبالغ التي لا يُستهان بها في إشبيلية – وهي أرض أميرية – وبلاشنثية؛ فإننا سنضطر للتسليم بأن آبلة لم تكن في نهاية القرن الثالث عشر سوى حي إسلامي متوسط، لكن الأمر سيتغير كليًّا في القرون التالية حيث اختفت بعض الأحياء وتقلص سكان البعض الآخر، وهذا ما سنتعرض له في صفحات تالية.

جدول يوضح الإيرادات المحصلة في الأحياء الإسلامية لقشتالة وفق حسابات خوان ماتيو كبير الخدم في المنطقة الحدودية

الأحياء الأميرية	**الإيرادات (بالمرابطي)**	**الأحياء الأسقفية**	**الإيرادات (بالمرابطي)**
مسلمو إشبيلية	٨٠٠٠	**المسلمون واليهود في طليطلة**	١٤٠٠٦٨
مسلمو قرطبة وقسطنطينية	٥٠٠٠	**المسلمون واليهود في بلاشنثية**	٧٣٨٢
مجريط (مدريد)	٣٣٠٠	**آبلة وشقوبية**	٦٧٠٥
برغش Burgos	١٥٠٠	**بالنسية**	٥٦٩٠
قورية Coria	٥٦٩	**مسلمو ويهود قونقة**	٢٣٨٠
ليون León	٤٨٠		
سانتا أولايا Santa olalla	٤٢٣	**ما وراء الجبال في ليون**	
المغيرة AL Moguera	٤١٤		
سان خيل San Gil	١٢٠		
قاونثيس Cauncis	٨٥		



وتفسر لنا المبالغ المذكورة لماذا كان المسلمون يحاولون الهجرة لأسباب مالية، وهذا حق، فإن المسلم الذي يقيم داخل نطاق أسقفية طليطلة أو في إشبيلية كان من الممكن أن ينتقل إلى مكان أكثر ملاءمة له في المنطقة الشمالية مثل آبلة أو شقوبية أو قونقة، ونحن هنا نتحدث فقط عن مناطق متحضرة وليس عن قرى أو وديان حيث تقل كثيرًا نسبة التحكم – حيث إن المبالغ التي يتم توزيعها حسب درجة الثراء في الجماعة أقل كثيرًا، فإذا كان الفرد متوسط الدخل فإنه أقل تأثرًا بالتوزيع الضريبي، وإذا كان مرتفع الدخل فكان يمكنه التطلع إلى تحسين وضعه الاجتماعي بفضل اتصالاته مع أصحاب النفوذ في الجماعة، وكان هناك من الأسباب ما يجعل تلك التحركات يسيرة وسهلة حيث إن كثيرًا من المسلمين كانوا تجارًا أو مقاولي بناء أو صناعًا، كما كان هناك أقارب من أسرة واحدة يقيمون في مدن مختلفة بفضل علاقات المصاهرة.

وإذا كانت هذه التحركات تمت بالفعل – كما يشير إلى ذلك سجل الأعلام الذي بدأ يحتوي في القرن الرابع عشر وليس قبل ذلك على أماكن جغرافية (أو أنساب جغرافية) مثل الأوربيسي de Oropesa والإسكلوني de Escalona والطلبيري de Talavera والمجريطي de Madrid والأوقاني[1] de Ocaña – فإن هؤلاء السكان الجدد كانوا سيحتاجون إلى مساكن عن طريق الرهن وأراضٍ يستأجرونها[2] وهي أعمال لا يمنعها دينهم الذي يقضي بأنه لا حرج على المسلم أن يستأجر دارًا مملوكة لنصراني أو يهودي شريطة ألا يكون تاجر خمر أو جزار خنازير؛ وبالطبع فإن الكهنة في الكاتدرائية كانوا يحترمون هذا القانون وينفذونه لأنهم أول منْ يستفيد من هذا

(1)Tapia, Comunidad morisca, p.46.

(٢) عقد الحِكر أو الرهن كانت له شروط تصب في صالح المستأجر أكثر من عقد الإيجار العادي؛ ففي الحالة الأولى تُسلَّم العين المؤجرة للمستأجر مدى الحياة له ولورثته من بعده، أو لعدد من السنوات يتم الاتفاق عليه كتابة برضي الطرفين، كما أن المؤجر أو المرهون له يستطيع أن يؤجر العين لثالث أو بيعها شريطة أن يُعلّم المالك مسبقًا وأن يحتفظ بشروط الرهن، ما لم يبدأ المرهون له موافقته على دفع ثمن العين، وفي هذه الحالة يلزم بيعها له دون غيره

Partidas,III, f. 40r-42v.



الوضع[١]، وكان من نتائج ذلك أن انغمر مسلمو آبلة في سوق العقارات المدني في ظروف متشابهة مع جيرانهم في المدينة، وثمة نتيجة أخرى مهمة جدًّا في هذا الصدد: لقد تلاءم المسلمون مع شكل وتكوين المنزل المسيحي في هذه المنطقة من شمال المرتفعات السهلية الوسطى، وهو مختلف بطبيعة الحال عن تكوين المنزل التقليدي في الأندلس ومنطقة المتوسط وهي مأخوذة عن نماذج رومانية[٢].

إن تكوين المنزل في المدينة عادة ما يكون طابقًا أو طابقين بجدران من الطوب اللبن والخشب على أساس من الحجر، وعادة ما يحتوي على مخزن وحانة، وواجهة المنزل غالبًا ما كانت تحوي شرفة ومنشر معرض للشمس، وفناء الدار كان به بئر وحديقة صغيرة، وكانت من المكونات التي لا غنى عنها، وكان المنزل يُضاف إليه أحيانًا قطعة أرض تحوي حديقة أو مزبلة[٣]، وقد وصفت المنازل وصفًا دقيقًا في «سجل الموروثات والمنازل التابعة لمجمع الكبار» وفي كتب الإيجارات التي كانت تسجل المحتويات، بحيث إذا أُخلي المنزل تكون هناك قائمة مفصلة بممتلكات المجمع وممتلكات المسلم[٤]،

(1) *V. Lagardére, «Contrats de location de maisons et conflits de jouissance en al-Andalus (XI-XVs)», L›urbanisme dans l›Occident musulman au Moyen Âge. Aspects jurídiques, eds. M.Fierro, J. P.van Staevel y P. Cressier, Madrid, 2000, pp. 65-73: 68.*

(٢) لمعرفة مواصفات هذا النوع من المساكن الأندلسية انظر
Lagardére, «Contrats de locatin», p.65; A. Bazzana, Maisons d›al-Andalus, habitat médiéval et structures Duero peuplement dans l›Espagne Orientale, Madrid, 1992,2 vols.;
ومنشورات أخرى حول نفس الموضوع في مرسية في: J. Navarro Palazón
ولمعرفة نموذج قريب من النموذج الآبلي انظر:
J.Passini, Casas y casas principales urbanas: el espacio doméstico de Toledo a fines de la Edad Media, Toledo, Universidad de Castilla- La Mancha, 2004.

(3) *Centeno y Quintana, «Ávila en la Edad Media», p.150.*

(٤) يوجد جدار فاصل مع تلك الدور التي يسكنها المدعو عمر، الأبواب بحالة جيدة والمنزل صغير وعليه سقيفة تظلل نصف البيت، وأرضية البيت في حالة جيدة، أما الألواح الخشبية المصنوع منها الدرابزين فقيل إنها لعمر، وفي الأعلى توجد أثث جيدة وسلم خشبي، وجدران الدور العلوي من الألواح الخشبية الجيدة وهو ملك لعمر، والسقف أُعد إعدادًا جيدًا، وبه جدار مطرز قديم على وشك السقوط ومماثل للسقيفة، وبين هذا المنزل المذكور والمنزل الآخر الذي يملكه السيد/ خيل جدار يتكون أعلاه من الخشب المطرز كالجدار القديم، والجدران الأخرى هي الفاصلة مع المنازل المجاورة ومجهزة تجهيزًا جيدًا، والمجاورون لهذا المنزل هم السيد/ خيل المذكور والميدان المذكور [سانتو تومي]، وفي الجهة الخلفية منزل فورطون بلاسكو وفي الأمام الشارع المؤدي إلى سان ميغيل، ودفع مبلغ ثلاثين مرابطيًّا *Barrios,Documentación Medieval p.417*





وقد أمكن عن طريق البيانات والمعلومات التي زودتنا بها كتب المجمع أن نعرف أنه في بداية القرن الرابع عشر كان المسلمون في آبلة يشكلون ١٠٪ من مجموع السكان (في مقابل ٦٨٪ من المسيحيين و ٢٢٪ من اليهود)[١]، وقد جاء جزء كبير من هذه النسبة نتيجة لعملية العتق المتنامية للعبيد في آبلة وأراضيها، وفي بعض الأحيان كان العتق جماعيًّا كما في مناطق أخرى من المملكة مع دخول القرن الجديد.

ويجمع السجل الثالث والرابع والخامس معلومات وفيرة عن كيفية العتق والشروط التي يجب مراعاتها والمخالفات التي تُرتكب والتي تدور حول نقص العتق، وتجمع حتى بعض الوثائق الهامة مثل العقد الذي أبرم مع مسلم بعتقه نظير فدية مناسبة تُدفع على أقساط[٢]، وأشكال العتق الرئيسة كانت ثلاثة تتلخص في أولئك السادة المسيحيين الذين لا يرغبون في شيء سوى تحرير العبد تفضلاً منهم وعطفًا، وأولئك الذين يعتقون العبد مقابل فدية، وأولئك الذين يعتقون عبيدهم بوصية واجبة التنفيذ يتركونها لورثتهم[٣]، ولابد من الاعتراف أننا لم نجد نموذجًا واحدًا من الطريقة الأولى، وكل ما ظهر في آبلة حتى اليوم هو من الطريقة الثالثة: عتق بالوصية، ومع ذلك؛ فلن يكون غريبًا – إذا أخذنا في الحسبان أن الوثائق الطليطلية تشير إلى العتق بفدية – أن يظهر هذا النوع من العتق في الشروط التي ينص عليها القانون الثالث حيث ينص على: يقوم السيد بعتق عبده من نفوذه وسلطته وتحكمه ويمكنه – إذا أراد – أن يتنازل عن ولايته عليه مع تمليكه شيئًا يغنيه عن السؤال مكتوبًا باسمه، ويمكن أن يمتد العتق – ما لم ينص على غير ذلك – إلى أسرة المعتق بحيث يصبح هؤلاء قادرين على المثول أمام المحكمة كشهود وعلى إبرام العقود والاتفاقيات والوصايا، مثلهم في

---

(1) Tapia, Comunidad morisca, p. 104.

(2) Siete Partidas, Partida V, Leyes XLV, XLVI; Tit. XI, Ley Virguera y Tit. XIII, Ley XXXVII.

جميع هذه القوانين والأخرى المذكورة في الملحوظات القادمة مذكورة في

León; Castile and Portugal (1100-1300)», Al-Masaq,18-2, 2006, pp.131-132.

(3) Siete Partidas, Partida IV, Tit, XVIII, Ley XC.



ذلك مثل أي إنسان ذي أهلية شرعية، كما يتعهد السيد بحماية معتوقه في حالة ما إذا أراد أحد أن يعيده إلى العبودية(١).

وتشير قضايا العتق بالوصية إلى نوعين من العمال: النوع الأول يتمثل في خدم المنازل ومعظمهم من السيدات اللاتي يضطلعن بأعمال منازل النبلاء والكهنة وتربية أولادهم(٢)، والنوع الثاني يشمل الذين يعملون في المزارع والحظائر الكبرى في المنطقة وآلت إليهم ملكية إحدى تلك المزارع أو الحظائر(٣).

وهناك عدة وصايا لأفراد من عائلة بيلادا تقع أملاكهم في قرية كامبو دي أرانيولو Campo de Arañuelo بالقرب من طلبيرة وهي منطقة متأثرة إلى حد كبير بالثقافة العربية، وهذه الوصايا تشكل جزءًا كبيرًا من قضية تحرير عبيد المنازل وخاصة النساء؛ فنجد مثلاً أن بلاسكو بلاسكيث نائب مطران آبلة قد كتب في وصاياه أن تعمد إمرأتان من النساء وبأن تعطى نانسي مبلغ ثلاثمائة مرابطي وابنتها خمسين مرابطيًّا، وقد أمر أخته مارية بأن تتخذهما خادمتين في حياتها "ثم تصبحان حرتين إلا من حق الولاية التي تنتقل إلى سانشو سانشيث"، كما أوصى بأن تُعطى زاهدونة مائة مرابطي وتُعطى باجة خمسين دون ذكر لقضية التعميد هذه المرة(٤) ، وفي العام التالي يتكرر ذكر تلك النساء في وصية هذه السيدة التي نفذت وصية أخيها التي تقول: «ولمارية بنت شانس مائة مرابطي وتصبح شانس حرة، كما أمر نائب المطران في وصيته»(٥)، وتجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي وافقت فيه الصغيرة على التحول؛ فقد أبت الكبيرة ذلك، ومع ذلك فقد تم عتقها، ومن جانبها تقول مارية:

---

(1) Siete Partidas, Partida III, Tit. XXII, Ley.

(2) P. López Pita, Documentación Medieval de la Casa de los Velada. Instituto de Valencia de Don Juan, vol.I (1193-1393), Ávila, 2002, pp. 217,233, 235, docs. 155, 161.

(٣) من المحتمل أن تكون هذه حالة أسامور المذكورة في سجل المساكن والممتلكات *Becerro de casas y propiedades* كأحد المقيمين في الدويلة Aldehuela مجاورًا لممتلكات الراهبات في دير سانت كلمنتي *Barrios, Documentación Medieval, pp. 454-455*.

وعلى الرغم من عدم وجود تفصيلات فهناك احتمال كبير أنه كان في السابق في خدمة الجماعة المذكورة.

(4) En 1307. P. López Pita, Documentación Medieval, p.217, doc. 155.

(5) 1308,mayo,27. Ávila. López Pita, Documentación Medieval, p.235, doc.161.

تذكر الوثيقة نفسها ما نصه: «منزل مواجه لمنزل السيد/ عبدالله في لوس يدغوس *Los Yedgos*، ولكن كان من الصعب علينا تحديد هوية هذا الشخص. ص٢٣٨.





«أقر أنني تخالصت مع سهدونة بنت القرطبية من كل ما أخذت وأعطيت وأبرئ ذمتها، وأنا معها منذ اليوم الذي ولدنا فيه إلى الآن، وآمر بأن تُعطى جميع الثياب التي استحفظتها في بيتي»، ويمكن أن نستخلص من هنا أن زاهدونة والسيدة مارية كانتا أختين من الرضاعة وظلتا متلازمتين طول حياتهما، وتلك المكانة المميزة جعلتها تشغل منصب القهرمانة في بيت السيدة مارية، وكذلك فإنها أوصت لحفيدتي أخيها بما يلي: «البغلة الكستنائية ودابة النقل والحمير وكذا المسلمة المدعوة عائشة.. تنتفعان بذلك مادامتا تعيشان سويًّا، فإذا تزوجت إحداهما بقي ذلك مِلكًا للثانية إلا المسلمة عائشة فإنها تصبح حرة عندما تتزوجان وتكون لها الحلية الفضية الصغيرة لكي تزين بها منديلها[1]».

وهناك وصايا أخرى متأخرة تشير إلى نساء مسلمات ضمن الخدم مثل وصية فرنان بلاثكيث ابن بلاسكو خيمينيث الآبلي[2]، ويمكننا عند تحليل وصايا العائلات الأخرى من نبلاء آبلة أن نجد إشارات مماثلة.

ثم جاء وقت بعد ذلك سمح فيه لأعضاء الهيئات الدينية في بعض الحالات وبامتياز ملكي- بزيادة حجم الخدم في منازلهم مع إعفاء من يقبلون العمل عندهم من الضريبة الملكية، وهذه الهبة – السلعية – كانت تعود بالفائدة على الطرفين دون أن تمثل أعباء مالية على الهيئة المعنية، وينطبق هذا على الدير النسائي التابع لمذهب السيسترسية Cisterciense في سان كليمنتي San Clemente على شواطئ نهر أداجة الذي كان يضم منذ إنشائه عام (١٢٢٣) عمالاً من المسلمين والمسيحيين على حدٍّ سواء في القرى التابعة له مثل سيروريس Serores وسان كريستوبال San

(1) *López Pita, Documentación Medieval, p.233, doc. 161.*

كان قد منع تربية المسلمين لأطفال مسيحيين في مجلس بلد الوليد (١٢٥٨)، وسيتكرر هذا الاتفاق مرة أخرى بعد ذلك ويبدو أنه لم تكن له آثار تُذكر *Cortes de los reinos,I, p.62*.

(٢) **وآمر لخادمتي أديبة ببقرة وعشرين رأسًا من الغنم بمناسبة زواجها نظير خدمتي**
1327, mayo, 28. Ávila. López Pita, Documentación Medieval, p.251, doc.168.



Cristobal وإيخا دي ديوس Hija de Dios ولاهيغيرا La Higuera، وهذه الأخيرة قرية تقع إلى الجنوب من الأسقفية في منطقة متأثرة بالثقافة العربية إلى حدٍّ كبير[١]. وأول هذه الامتيازات التي أعطيت لهذا الدير هو أن المجلس البلدي قرر ألا يدفع المزارعون في لاهيغيرا الضريبة التي يدفعها أهل آبلة للملك ولكن للراهبات، ثم بعد ذلك أصدر سانشو الرابع مرسومًا بأن «تعفى جميع محاريثهم وطواحينهم وحدائقهم وخدمهم ومنْ يستأجر ميراثهم من المسلمين والمسيحيين من الضريبة الملكية والمطالب الأخرى ومن سائر الضرائب العسكرية والدينية والتجارية[٢]، وقد حدث هذا من قبل مع دير لاس دوينياس دي سان كليمنتي Las Dueñas de San Clemente في مدينة طليطلة حيث منحه ألفونسو العاشر ثمانية مسلمين يتم إعفاؤهم من الضريبة الملكية في طليطلة نظير خدمة الدير[٣]».

أما دير آبلة؛ فقد انتقل من مكانه الأصلي إلى الدير المنشأ حديثًا في سان بينيتو San Benito في ضاحية آبلة بفضل الأسقف البار سانشو الثالث بلاثكيث دابيلا الذي وهب له أرضًا زراعية خصبة، ومن ناحية أخرى فإن ألفونسو العاشر لم يقتصر على الاعتراف بالملكيات القديمة للدير والملكيات الحديثة بنفس الشروط، بل إنه سمح لهم بالتعاقد مع حائك يحيك لهم ثيابهم مع إعفائه من الضريبة المفروضة عليه[٤]، ويعتبر العقد الذي وقع بعد عامين – وهو الوقت اللازم لنقل الراهبات والبحث عن الحائك المناسب – بين الراهبات والحائك عمر بن زيد وثيقة مهمة كل الأهمية نظرًا لاحتوائها على تفاصيل دقيقة تصل إلى درجة تحديد الخطوات التي يجب أن يتخذها

(1) A. Barrios: «Documentación del monasterio de San Clemente de Adaja (siglos XIII-XV)», Cuadernos abulenses, I, 1984, pp.91-135, docs. I, 8-10.

(2) 1282, marzo, 8. Ávila. A. Barrios: «Documentación del monasterio», doc.10.

(3) 1254, Mayo,25, Uclés. Ed. Fernández y González, Estado social y político, p.343.

(٤) كل هذه الأعمال تم إنجازها بين عامي ١٣٣١و ١٣٣٢ وقد حظيت بامتيازات عدة، وقد ذكرها باريوس *«Documentación del monasterio», doc.23 26*، وفي هذه الوثيقة الأخيرة ينص على: «ولكي تخصهن بخير وأنعام أكثر ونظرًا لأنهن أخبرنني أنهن لا يجدن منْ يحيك لهن ثيابهن؛ فإننا نأمر بالتعاقد مع حائك خبير مع إعفائه من جميع الضرائب، وكذلك جميع مَنْ يكون مِن خَدَمَتهن حسبما ذكر» ص١٢٧.





الحائك المسلم لعمل القماش الذي سيصنع منه زي الراهبات[١]. كل تلك الإعفاءات لها تأثيرها الواضح في المساهمات الضريبية للمجلس البلدي وللجماعة المسلمة لأنه يجعل من الصعب عمل إحصاء للمسلمين عن طريق المصادر المالية.

وربما كان تجمع المسلمين في الأراضي التابعة لمجمع الكبار الكنسي في الكاتدرائية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر هو أكثر الظواهر التي تدعو إلى الاهتمام إلى أن تقرر إقامة حي المسلمين في عام ١٤٨٠، وكانت ملكيات المجمع تتنامى عن طريق الشراء والتبرعات، وكانت تمثل الأماكن المميزة في المدينة نظرًا لنوعية الملكيات أو لوقوعها في منطقة الأسواق، ونظرًا للصعوبة التي قابلها المجمع لبيع هذه الممتلكات فلم يكن أمامه سوى الرهن كوسيلة مناسبة لاستغلالها، ومع مرور الوقت كان هناك مفوض للمجمع للتشاور حول جزء من هذه الممتلكات الخاصة بالمجمع، ومع ذلك فقد كان المجمع نفسه هو الذي يقوم بتأجير الأملاك الزراعية مباشرة إلى المزارعين[٢].

(١) فليعلم كل منْ يقرأ هذا الكتاب أنني خيل بيريث راهب كنيسة سان بدرو في آبلة والمفوض من راهبات سان بينيتو في المدينة نفسها بموجب التوكيل الذي صدر لي منهن، أقر وأعترف بأنني بموجب الكتاب الموجه لي من ملكنا بتخصيص حائك للراهبات حسب اختيارهن، ويُعفى هذا الحائك من الضرائب المفروضة، قد تعاقدت مع الحائك المدعو عمر بن زيد من المدينة المذكورة لكي يحيك للراهبات ثيابهن وكل ما يحتجن إليه مما يمكنه حياكته، وقد رضيت بك أيها الحائك بموجب ما قيل من تاريخه وحتى الأجل الذي نقرره لك أنا والراهبات.

وأنا كذلك عمر بن زيد أقر وأعترف بأنني قبلت العمل كحائك لدى الراهبات المذكورات منذ تاريخ هذا الكتاب وحتى الوقت الذي يحدده الرهبان وأنت أيها المفوض خيل الموكل من قبلهن، وأتعهد بأن أحيك لأولئك الراهبات جميع الثياب التي يسلمنني إياها بواقع مرابطي واحد لكل ست عشرة بارة [مقياس طول يساوي ٨٣٫٥ سم] والقياس من حيث تقيسون البارة، وعلى الراهبات المذكورات إحضار المواد اللازمة لذلك من حجر وصابون، وأُلزَم بإعادة القماش بالوزن إذا سلم لي بالوزن، وإذا لم ترض الراهبات المذكورات أو واحدة منهن عن الحياكة فإنني ألتزم بأن أدفع خمسة أتسع عن كل بارة للراهبات أو لآي منهن، وعندما يتم حياكة القماش وتبييضه أقوم ببيعه على حسابي حسب ما يأمرنني به، وبعد بيع القماش ألتزم بدفع ما عليَّ من حق «*Documentación del monasterio*»، *pp.* 128–129، doc.27 وتستمر الوثيقة في العقوبات الموقعة عند الإخلال بالعقد، ويتضمن العقد ضمان فقيه مسجد القرية وتوقيع الحاضرين، ومن بينهم شاهدان مسلمان: إبراهيم كارو بن عبدالرحمن وأحمد بن محمد البيطار.

(2) Barrios, Estructuras agrarias,II,pp.294-295.

بالإضافة إلى المنازل التي يمتلكها المجلس في المدينة؛ فقد كان يضم تحت نفوذه العديد من قطع



إن العلاقة بين المسلمين وأعضاء مجمع الكبار يمكن تفسيرها بأنها ترجع إلى إقامة أول حي لمسلمين في المدينة تحت النفوذ الأسقفي عندما أصبحت تبعية المسلمين الأحرار خاضعة للكاتدرائية في ما يخص الشؤون الضريبية والتنظيمية كما حدث في بالنسية[١]، ويمكن أن تُفسر العلاقة كذلك باحتفاظ الكهنة الذين يقومون بعتق العبيد بحق الولاية على المعتقين الذي أشرنا إليه سابقًا، وكان الطبيعي في هذا الشأن أن يظل المسلم في خدمة مولاه مقابل توفير سبل الحياة له، ومن الوسائل المتاحة آنذاك لتحقيق ذلك هو إدراج المسلمين – واليهود كذلك – ضمن المنتفعين برهن أملاك الكهنة بنفس الحقوق الممنوحة لأقاربهم وللمنتفعين الآخرين؛ كما تشير إلى ذلك كتب الإيجارات؛ ففي هذه الكتب يظهر المسلمون ممتلكين للمنازل والحوانيت والمزارع عن طريق الرهن وطبقًا للتشريع الكنسي في جميع الأحوال حيث يقول النص «متبعين شريعتهم»، وقد حرّرت العقود عن طريق الكتاب الشرعيين المسيحيين ويُلاحظ فيها مشاركة المسلمين واليهود معًا في بعض الأعمال، وقد كان قرب المسافة بين المسجد أو البيعة والكاتدرائية ووقوعها داخل المنطقة المسوَّرة داعيًا إلى فرض حماية على الأقليات بالمشاركة مع عواصم قشتالية أخرى مثل برغش Burgos.

وكان لابد من الأخذ في الاعتبار قضية ذات أهمية وهي: ما هي الامتيازات التي يحصل عليها المسلم من تملكه منزلاً أو غيره عن طريق الرهن من الكنيسة بدلاً من تملكه المباشر أو عن طريق مالك آخر؛ ففي حالة المنازل داخل نطاق المدينة، ونظرًا لوجودها تحت التشريع الكنسي، فستكون هناك إمكانية اللجوء إلى التشريع الملكي حول الأحياء الإسلامية، وهذا يفسر لنا توزيع المسلمين على عدد كبير من أحياء المدينة ما لم يكونوا مالكين للمنازل، ومن جانب آخر فإن هذا سيسهل لهم ممارسة بعض المهن لصالح الكنيسة مثل البناء والحلاقة والبيطرة، وهذه المهن كما نعلم كان

الأرض المخصصة لمزرعة حبوب التخزين وحقول الكروم، وهذه أيضًا كان يمكن تأجيرها للمسلمين، وكان المجلس يتنازل لكل عضو من أعضائه عن عدة ممتلكات، وكان الكاهن يقوم بتأجيرها لثالث لاستغلالها ويصبح بذلك متربحًا، ومثل هذا كان يحدث كذلك في سيقوبية وبلاشنسية
cit., Martín, Cabildo catedralicio de Plasencia,I, p.337.

(١) حول عمليات العتق وأوضاع هؤلاء الأشخاص انظر
F. Soyer, «Muslim Freedmen in León, Castile and Portugal (1100-1300)», Al-Masaq, 18-2,2006, 129-143.

مع ملاحظة أن وضع العبيد المحررين في التشريعات الكنسية في طليطلة كان مشابهًا لما كان يمكن أن يحدث في آبلة .



يمارسها المسلمون خلال القرن الرابع عشر. وأخيرًا؛ فإن الامتلاك بالرهن كان يضمن للمسلم عددًا من الحقوق شبيهة بالتملك المباشر وأهمها ميزة مغادرة العقار، بمعنى أنه في حالة ما إذا اضطر المسلم لترك المكان لأسباب خارجة عن إرادته فلن تواجهه مشكلة ترك المنزل فارغًا والاضطرار لبيعه بثمن بخس، لكن في حالة الرهن فما عليه إلا أن يترك دفع قيمة الرهن ويفسخ العقد، ويستطيع المسلم أن يحمل أثاثه ومتاعه دون أن ينشغل بالعين الأصلية، ومما لا شك فيه أن الوضع غير المستقر للمدجنين في الأراضي المسيحية يجعل هذا الأمر – وهو التملك بالرهن – أكثر تقبلاً وهو ما سيحدث أيضًا بعد ذلك مع الموريسكيين[١].

أما مدة العقود فكانت تحدد حسب طبيعة كل عقد وميزاته؛ فقد كان هناك عقود أبدية وعقود مؤقتة وعقود الحِكر وهي التي تمتد – كما رأينا – على مدى حياة المرهون له ويمكن توريثها حتى ثلاثة أجيال، ولكن أفضلها جميعًا كان هو العقد الأبدي – مع الفارق – لأنه كان ييسر عملية التفاوض إلى حدٍ كبير، ومع ذلك فإن سجلات الزيارات والمنازل والموروثات الخاصة بعام ١٣٠٣ لا تذكر شيئًا عن مزايا العقد، ولكنها تشير إشارة عابرة إلى حالة المنازل ووضعها وقيمة الرهن.

وإذا استثنينا بعض الحالات التي تتعلق بمنازل غير ذات قيمة كانت قيمة رهنها تقريبًا ١٥ أو ١٨ مرابطيًّا[٢]، فإن معظم المنازل المرهونة لمسلمين كانت تتراوح مبالغها بين ٣٠ و ٥٠ مرابطيًّا ماعدا الحالات الخاصة بالمدعو علي كارو ابن الأشقر الذي يسمح وضعه الاجتماعي بأن يدفع ثلاثة أضعاف هذا المبلغ أي ٩٠ مرابطيًّا[٣]، وإذا سلمنا بأن عليًّا هذا هو أول قاضٍ كبير معروف في الجماعة؛ فإننا سنلاحظ كيف كان يرتبط ارتباطًا قويًّا بمجمع الكبار في تاريخ مبكر، وهذا يمثل نقطة هامة في العلاقة بين الجانبين.

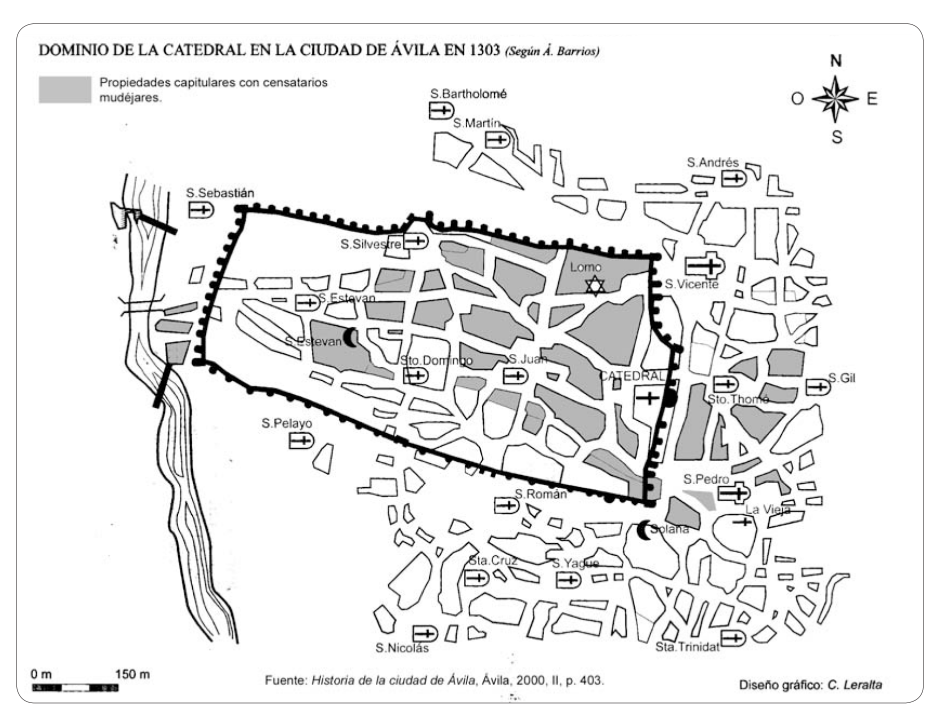
---

(١) يطلق لفظ «الموريسكيين» على مسلمي شبه الجزيرة الأيبيرية في فترة متأخرة من تاريخهم وتحديدًا بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢، وتشير الوثائق أن هذه الكلمة بدأت تحل محل كلمة «المدجنين» اعتبارًا من عام ١٥٠٠ أو بعدها بقليل، وكلمة *morisco* بالإسبانية هي تصغير لكلمة *moro* التي تعني «مسلم» (المترجم).

(٢) يحتل السجل جزءًا كبيرًا من المجلد *Barrios, Documentación Medieval, pp. 211- 457* تلك البيوت توجد في صفحات ٤٢٤ و ٤٢٨.

(3) Barrios, Documentación Medieval, p.422.





رسم توضيحي لأملاك مجمع الكبار في كاتدرائية - آبلة عام ١٣٠٣

إن توزيع المسلمين داخل المدينة يختلف تبعًا للنشاطات المهنية المطلوبة؛ فهناك مجموعة كانت تقيم في ميدان سان خوان، وأخرى في طريق الأساقفة وفي سانتا كروث وفي حي يوراديرو وفي أحياء سان بدرو وسان ميغيل، وبين منطقتي سانتو تومي وسان خيل...إلخ، ويمكن أن نقول إنهم كانوا موزعين في كل أرجاء المدينة حيث يكون للكاتدرائية منازل.

وفي أسقفية بلاشنسية - حيث كانت تلك المهن شائعة - ثبت أن منازل المجمع المؤجرة للمسلمين كانت تشكل تقريبًا ٧ ٪ من مجموع المنازل، أما إذا قيّمنا الإيجارات الزراعية بالنسبة لعدد الأسر فسنجد أنها تشكل تقريبًا ١٠٫٣٤٪[1].

وكان من المنتظر أن تنصب اهتمامات المدجنين أيضًا على المزارع الكنسية حول العاصمة، لكننا وجدنا أن عدد المسلمين الموجودين كمزارعين أحرار في القرى المحيطة بآبلة في عام ١٣٠٣ قليل نسبيًّا، فلم يكن لهم وجود سوى في سبع قرى من مجموع إحدى

(1) Martín, Cabildo catedralicio de Plasencia,I, p.261.



وثمانين قرية، وهي: العباد Aldaelabad والدويلة La Aldehuela وكارسكال Carrascal ولاماطة La Mata ومونيوغالندوMuñogalindo ولاس نافاس ريويو Las Navas Rehoyo ولوس يدغوس[١] Los Yedgos وتخصيص تلك القرى يشير إلى محاولة الاستغلال الزراعي مرتفع الموارد – ومن هنا كانت الحاجة إلى السواقي – والاستغلال الرعوي، وهنا يظهر المسلمون بصفتهم مُلاكًا أحرارًا للمنازل أو مقيمين في مزارع السادة[٢].

وكما رأينا في صفحات هذا الباب، فإن التعديلات في المجتمع القشتالي – والتي تبدو واضحة في المصادر الخاصة بالنصف الأول من القرن الرابع عشر– قد اقتضت تغييرًا نوعيًّا في وضع المسلمين القشتاليين، كما أدى استقرار المعتقين كمسلمين أحرار في نطاق المجلس البلدي نفسه إلى وضع الأسس الأولى لتكوين أقلية مسلمة في آبلة تحت مظلة الفرسان الذين يحتفظون بحق الولاية عليهم وتحت مظلة مجمع الكبار الكاتدرائي، وتنم المعلومات الواردة في كتب الكهنة ليس فقط عن وجود مجموعة مهنية مزدهرة في المدينة، ولكن أيضًا عن وجود علاقة متواصلة بين بعض الأسر المسلمة ورجال الكنيسة، وكان هؤلاء يقرّرون في اجتماعاتهم المبالغ التي يجب تحصيلها من السكان المسلمين في المناطق الحضرية والريفية متفاوتة الأهمية، كما أن هناك مجموعات كنسية أخرى كانت تستفيد من عمل المسلمين في آبلة وبالتحديد – كما كان الحال في طليطلة – الأديرة النسائية المنعزلة التي كانت تحتاج إلى يد عاملة رخيصة قدر الإمكان لاستغلال مزارعهم والمحافظة على إنتاجها.

وثمة أمر آخر جدير بالذكر وهو: في الوقت الذي أصدر فيه مجلس الأساقفة في بيان Vienne في عام ١٣١١ قرارًا بمنع رفع الأذان في المساجد الواقعة في نطاق النفوذ المسيحي كان هناك مسجدان في آبلة يرفع فيهما الأذان، وخلاصة القول أن وجود المسلمين في آبلة كمشاركين نشطاء في الحياة المدنية أمر مؤكد.

****

---

(1) Barrios, Documentación Medieval, pp. 235, 241-242, 244-245, 287, 345-357, 454-455. Cit. Barrios, Historia de Ávila,II, p.304.

(2) Barrios, Documentación Medieval, p. 235.

هذه حالة «مسلمي باسكوال إينيغو» في لاماته.









الجــزء الثانــي

مقـاومـة المناطق الإسـلاميـة







الفصل الرابع
تطور الجماعة الإسلامية

على الرغم من أن أقدم وثيقة ذُكر فيها مصطلح aljama للدلالة على جماعة منظمة من المسلمين ترجع إلى عام ١١٧٤ في أحد الامتيازات الممنوحة من ألفونسو الأول ملك أراغون إلى جماعة طرطوشة Tortosa، فإن المصطلح الذي استخدم في قشتالة للدلالة على مجموعة من السكان المسلمين الذين يقطنون في المدينة هو morería[١]، لكن ليس من الواضح حتى الآن ما إذا كان كل مصطلح من الاثنين يشير إلى وضع قانوني وسياسي مختلف، ولكي نفرق بينهما يمكن أن نشير إلى أن الأحياء الإسلامية morerías التي تُذكر في المنطقة الشمالية من قشتالة لم يُعترف بها في المعاهدات، ولذلك فمن المحتمل أن تكون التجمعات الإسلامية الحرة التي ظهرت في تلك المدن في البداية غير ذات تنظيم مكتمل؛ وبالتالي فإنها «لا تستحق» أن يُطلق عليها مصطلح aljama، وعليه نستطيع أن نقول أن كلمة morería تعني مجموعة محدودة من المسلمين ذات تنظيم بدائي لا يصل بها إلى درجة الجماعة aljama إما لصغر حجمها أو لقلة أهميتها أو لأنها لم توقع اتفاقية مع الملك تحت هذه التسمية.

وبمرور الوقت ومع توافد عدد كبير من المسلمين إلى المملكة عن طريق الاتفاقيات وبالتأثير المباشر لملكة أراغون وتأثير المفردات المستخدمة من المسلمين بدأت كلمة

(١) «كلمة *aljama* الجماعة تعني مجموعة من المسلمين تقطن مكانًا معينًا»، والمقصود هنا طرطوشة *Ortega. Musulmanes en Cataluña, p. 135.*



aljama تدخل إلى القشتالية للدلالة على الجماعات المسلمة، وامتدت الكلمة لتشمل كذلك الجماعات اليهودية التي اختفت تعريفاتها الخاصة بها لتندرج تحت مصطلح الجماعة aljama.

وثمة رأي آخر للتمييز بين المصطلحين، وهو أن الفرق بينهما ينبني على أساس اقتصادي حيث تشير كلمة aljama وكلمة morería إلى وحدات تختلف باختلاف الضريبة التي تدفعها[1]، والحقيقة أن الأمر هنا يحتاج إلى مراجعة متأنية للمصادر القشتالية لنستوثق من صحة هذا الافتراض.

وبدأ مفهوم كلمة الجماعة aljama يتسع في قشتالة اعتبارًا من القرن الرابع عشر لينطبق على مجموعة من الأشخاص يجمعهم دينهم الإسلامي ويرتبطون بنظام داخلي وإطار قانوني مميز[٢]، واللفظ مشتق من الجذر العربي «جمع» بمعنى وحَّدَ أو ألَّف، وتشمل وجهين مختلفين: فمن جانب تعني الإطار القانوني الذي يخول للجماعة الدخول تحت مظلة المجلس البلدي بكيان مختلف – وهو ما ينطبق كذلك على اليهود – عن المجموعة المسيحية.

هذا التجمع الذي نشأ في ظل التغييرات الناتجة في المجالس البلدية في تلك الفترة لم يأت بمبادرة منه لأنه يحوي سلسلة من الاختلافات الدينية التي تجعله يتجانس في الوقت ذاته مع البلدية ومع الأبرشية، وهذه الهيئة الجديدة – التي أطلق عليها اتحاد المجاورين (الملاك) – كان عليها أن تمد الملكية بمُحاوِر يصلح للتحكم في المسلمين ومراقبتهم، ويمكنه – قبل ذلك – التفاوض عن طريق الهيئة حول الضرائب المفروضة عليهم، وفي الوقت نفسه كان يخدم البلدية في تمرير القرارات المتعلقة

---

(1) Catlos, The Victors and the Vanquished, p. 303.

(٢) حتى هذه اللحظة فإن أقدم إشارة وجدتها في قشتالة حول «مسلمو الجماعة» في قلعة النهر تعود إلى ١٣٠٥، انظر

García Luján, privilegios reales de la Catedral de Toledo,II, p.219, doc.91.





بالمجموعات الدينية المختلفة في المدينة، وكان يقوم بالمراقبة المباشرة على حياة الأقليات اليومية والعلاقات الشخصية بين أفرادها.

ومن الملاحظ أنه في الوقت الذي كانت الظروف الاجتماعية والاقتصادية المحيطة تنصح بحماية المسلمين في أماكن مثل آبلة وأريبالو- كانت الجماعة توطد أركانها وتشارك في الحياة بفعالية ونشاط حتى وقت التنصير، أما في الأماكن التي كانت مصالح البلدية تبتعد فيها عن الجماعة فإن التجمعات الإسلامية كان مآلها إلى الانحسار كما في قرطبة وقونقة[1].

فلا يُستغرب - والحالة هذه - أن تنشأ التجمعات الإسلامية والقشتالية في ظل التشريع الجديد للبلديات الذي أقره الملك ألفونسو الحادي عشر اعتبارًا من عام ١٣٤٥، ولكي يستبدل الهيئات التي كانت موجودة آنذاك والتي انحسر دورها تدريجيًّا مثل المجلس البلدي أو الاجتماع المعتاد واتحاد المجاورين المفتوح، قرر الملك إنشاء مجلس مغلق جديد يضم جميع القضاة الذين يرسلهم إلى كل مدينة، وهذه الطريقة التي ترمي إلى فرض التحكم الملكي كانت تتوافق مع مصالح حكم القلة للفرسان الآبليين الذين أصبحوا أعضاء كذلك في المجلس الجديد بعد أن أُلغيت الجمعيات المفتوحة، ومن المؤكد أن جميع العُمد والقضاة الموثقين في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر كانوا ينتمون إلى إحدى الأسر التي تتصل بنسب إلى فرسان الشارات الآبليين، وبالإضافة إلى هؤلاء النواب جميعًا فقد استحدثت بعض الوظائف الأخرى مثل القهرمان الذي كان يضطلع بالحسابات والأمناء الذين كانوا يراقبون السوق بصفة سنوية والوكيل الممثل القانوني للملك والكاتب؛ بالإضافة إلى وظائف أخرى أقل مثل المحضرين الذين يستدعون الناس في حالات القضايا والنزاعات، أما حامل الراية؛ فكان هو المسؤول عن الشؤون العسكرية مثل الدوريات المكلفة بحراسة الأسوار؛ أما الحفاظ على النظام وتحقيق العدالة فكان يتم بتكليف مباشر من الملك

(1) Tapia, Comunidad morisca, p.55.



إلى القضاة والعُمد والشرطة، وأول التنظيمات المدنية التي يظهر فيها فريق من اثني عشر فارسًا وبعض الرجال الشرفاء وباشروا وظيفتهم كمجلس جديد في آبلة، يرجع تاريخه إلى عام ١٣٤٦.. كانت تلك الوظائف أبدية وسرعان ما أصبحت حقًا موروثًا لتنتقل من الآباء إلى الأبناء في العائلات الرئيسة في المدينة، وعندما كان يُدعى هذا المجلس إلى الاجتماع كان ينضم إليه بعض الأعضاء من الطبقات الاجتماعية الأخرى في المدينة كممثلين عن الشعب لتقديم طلباتهم، ومن هنا كان بعض الجيران ومحصلو الضرائب والأقليات يستطيعون حضور الاجتماعات الضرورية للصالح العام على الرغم من أن حضورهم كان لالإدلاء بآرائهم ولكن ليس لهم حق التصويت[١].

لقد كان لتركيز السلطة في أيدي ذوي النسب في المدينة – وكانوا ينقسمون إلى مجموعتين رئيسيتين – ، وفي أيدي الأسر ذات الأملاك الصغيرة في آبلة، أثر غريب في المسلمين، فمن جانب كان يهم تلك المجموعات من ذوي السلطة أن تحظى قراراتهم بالتأييد في اجتماعات المجلس من الأشخاص الذين يدينون لهم بحق الولاية – كما رأينا فإن المقصود هنا هم المسلمون المعتقون الذين كونوا جماعة المسلمين في المدينة – ومن جانب آخر؛ فإن الشؤون الاقتصادية والحياتية في المدينة والتي تناقش في المجلس كان يسهل تمويلها مع وجود تبرعات من قبل الأحرار من الأقليات، وهؤلاء كانوا أكثر طاعة من دافعي الضرائب الذين يتفاوضون حول الضريبة حسب إمكانياتهم الاقتصادية التي تتغير من وقت لآخر.

وتجدر الإشارة إلى أن جميع العائلات الكبيرة كان لها عبيد مسلمون يعملون في أملاكها، وكذلك كان رجال الكنيسة، وكان من الطبيعي عندما يعتق هؤلاء ويصبحون أحرارًا ويشكلون جزءًا من نسيج المجتمع المدني أن يزيد اهتمام السادة بهم ويقيمون معهم روابط موالاة مثل تلك الروابط التي يقيمونها مع المزارعين والمحاربين الذين يخدمونهم، وينطبق هذا أيضًا على أولئك الذين كانوا تحت سيطرة الكنيسة.

(1) J.Ma Monsalvo, "El realengo y sus estructuras de poder", en G. del ser Quijano (coord.), Historia de Ávila, III, pp.86-96, 108-113.





ومن أهم ميزات الانضمام إلى الحياة المدنية بكل حقوقها هو حق «الجوار» الذي تمتع به كل من المسلمين واليهود، وهذا الحق اعتُرف به صراحة في الوثائق العامة، ويُعد ضمانًا للشخص[١]، كما أن الحق يعني في نفسه امتيازات أخرى حيث يتمتع صاحبه بلائحة جديدة تضمن له حق حضور اجتماعات المجلس البلدي، وكانوا يعتبرونه ضروريًّا، أضف إلى ذلك حق الحماية عند نشوء نزاعات مع سكان من أماكن أخرى خاصة في قضايا هامة مثل الرعي والتجارة والسرقة، ومن أجل كل ذلك حاولت القوانين العنصرية التي صدرت في نهاية تلك الفترة إلغاء هذه الامتيازات، ولم يتحقق ذلك كاملاً إلا في عهد الملكين الكاثوليكيين.

وبهذه الطريقة نفسها كان النظام الوظيفي يسير داخل الجماعة لأن ذلك النظام لم يكن إلا نسخة أخرى من النظام الوظيفي في المجلس البلدي حتى في نظام الاختيار، بمعنى أن الوظائف كان يستأثر بها كبار القوم في المجتمع المسلم لأنهم – بصرف النظر عن الاعتبارات الطبقية – هم المؤهلون للتفاوض مع نظرائهم من المجتمع المسيحي ومجلس البلدية نظرًا لاهتماماتهم الواسعة وعلاقاتهم المتعددة، ولم يكن ذلك يتعارض مع نظام القيادة في المجتمع الديني الذي يتطلب أن يتمتع أعضاؤه بعدة صفات تتفق مع الشريعة الإسلامية، ولا ننسى أن تلك الوظائف كانت متأصلة في العرف الوظيفي في المدن الأندلسية.

ومن جانب آخر يجب ألا ننسى أن نظام الجماعة كان يقتضي – مع الأخذ في الحُسبان أن شؤون الحياة السياسية والمدنية لابد أن تخضع للشريعة الإسلامية – الحفاظ على بعض الأسس التنظيمية للسلطة المسيحية، ومن هنا نستطيع أن نقول إن الجماعة «ترمز إلى بقاء الإسلام لأولئك المسلمين الذين فقدوا النفوذ السياسي في موطنهم الأصلي، أو بمعنى آخر فإن ذلك يعني دولة صغيرة داخل الدولة تدافع

(١) بما أن هذا الأمر مذكور في جميع وثائق البرتوكول التي ذكرناها وأيضًا في كثير من الوثائق الكاتدرائية فإننا استغنينا عن ذكر الأمثلة التي لا حصر لها.





عن قوانين وتقاليد الإسلام (...) هذه الجماعة هي التي تجمع المسلمين ولكنها في الوقت ذاته تراقبهم لكي تكون تصرفاتهم تبعًا لإسلامهم وإيمانهم[1]»، ويساهم ذلك في التعبير عن «وحدة» الأمة والحفاظ على المفهوم القديم لكلمة «أهل» المستخدمة في الأندلس.

أما التعريف التالي لكلمة «جماعة» فقد جاء بالتشابه؛ فقد تسمى بذلك مجلس الأمة أو مجلس الشيوخ الذي يتكون من مجموعة الرجال الأكثر تأثيرًا في المكان، وهؤلاء هم «الرجال الطيبون والشيوخ» كما تنص على ذلك بنود المعاهدات أو هم «كبار السن» كما تذكر الوثائق[2]، وهذه التسمية ظلت قائمة في بعض الحالات في زمن الموريسكيين وتتفرع منها بعض الوظائف المختارة التي كانت تعمل كهيئة رئاسية للجماعة وكممثل لها أمام السلطات المسيحية الكبرى.

والعامل الرئيس الذي يؤخذ في الحسبان عند تحديد عدد الوظائف الحكومية للجماعة هو حجم أفرادها وقدراتها الاقتصادية؛ فالجماعات الصغرى كان لها مجلس محدود يمكن أن يصل في بعض الأحيان إلى شخص واحد هو الفقيه، ويمكنها أن تستشير جماعة أخرى كبيرة في الأمور المختلفة.. أما الجماعات الكبيرة فكان مجلسها يتكون على الأقل من قاضٍ كبير وأربعة أو خمسة محلفين شيوخ وصاحب المدينة أو رئيس الشرطة وناظر السوق والفقيه الذي كان يمارس في الوقت نفسه دور الكاتب أو المأذون، وحسبما كان عدد الأشخاص المكلفين بإدارة الشؤون الداخلية للجماعة كان يتم في ما بينهم توزيع الأهليات القانونية ذات الصبغة المدنية (توثيق العقود ومراقبة السوق ورعاية الأيتام، إلخ) بصرف النظر عن اللقب الذي حصل عليه كل منهم، وكان الجميع – بناء على أهميتهم في الجماعة – يُمنح لقب الاحترام

(1) Epalza, «Les morisques vus á partir des communautés Mudéjares précédentes», en Les morisques et leur temps, París, 1983, pp.29-41.

(٢) حول أصلها انظر
Febrer Fomaguera, «Antecedentes y configuración de los consejos de viejos», pp.147-169.



«السيد» وهو اللقب الذي طالما قاومته التشريعات الملكية اعتبارًا من عام ١٤١١، وهكذا فإن العُمد والفقهاء والكبار كانت تظهر أسماؤهم مقرونة باللقب في جميع الوثائق المسيحية وحتى الأسقفية[١].

أما القهرمان أو كبير الخدم (والذي يظهر على أنه «خادم» مرتبط بكل مسجد في المدينة) فإنه كان يعمل أيضًا كجامع ضرائب بمرتب، ويضطلع بحسابات الجماعة، ويكشف حساباته أمام نائب البلدية في حالة تركه لمنصبه، وكان يمثل الجماعة في أي قضية أو نزاع اقتصادي، وكان المؤذن هو المكلف بالنداء للصلاة وأيضًا لاجتماعات الجماعة[٢].

وكان الفقيه أو المفتي هو خبير الشؤون الدينية والشريعة الإسلامية، وكان عمله الرئيس هو مستشار القاضي الأكبر لشؤون الجماعة الكبيرة، أما في الجماعة الصغيرة فكان هو ممثلها الأكبر بالإضافة إلى إفتائه كذلك في بعض الأمور المدنية وقيامه بعمل الكاتب الشرعي أو المأذون، وسنفصل الحديث عنه في الباب السادس.

وفي الحالات التي تكون الجماعة فيها محدودة مثل أولميدو Olmedo وأريبالو Arévalo أو المجموعات الصغيرة في الإقطاعيات مثل وادي كورنيخة Valdecorneja أو لامورانيا La Moraña أو قرية كامبو دي أرانيويلة Campo de Arañuelo فكانت كلها تابعة لجماعات أكبر؛ ففي الحالتين الأوليين كان هناك الفقيه الذي كان يتمتع فعليًّا بنفس الحقوق المدنية للقاضي المسلم على الرغم من تبعيته لقاضي آبلة في حالة الاستشارات القانونية.

(١) يمكننا أن نرى هذا الأمر بانتظام عندما نتحدث عن قضاة المسلمين في جماعة الذين حصلوا على لقب «السيد» هم وأزواجهم.

(٢) ستظهر أسماء جميع الأشخاص المقصودين عندما نتحدث عن الوظائف الدينية في الفصل السادس حتى لا يحدث ازدواج في الإشارات الهامشية، وحول الوظائف الموجودة فيه انظر
Tapia, Comunidad morisca, pp. 66-67.

وللمقارنة بينها وبين اللوائح في أراغون
Boswell, Royal Treasure, pp.89-90; Febrer Romaguera, «La administración económica de las aljamas», pp.261-280; J.Hinojosa, Los mudéjares, pp.105-107.



أما الشؤون الداخلية للجماعة؛ فكانت في يد بعض الضباط المختارين الذين كانوا يعرفون بالنُظار في قشتالة، وكان عددهم يحدد حسب الحاجة؛ ففي آبلة عرفنا اثنين تم اختيارهما في اجتماع الجماعة وقُدّما بعد ذلك إلى جمعية المجلس البلدي؛ فقد اجتمعت الجماعة كلها في مسجد لاسولانا La Solana وتم الاتفاق على ما يلي[١]:

«لقد خوّلنا وعلمنا واتخذنا وعيّنا كنظار لنا في الجماعة المذكورة ولمدة عام يبدأ من اليوم وهو تاريخ تحرير هذا التفويض حتى يكمل العام كلاً من السيد/ حمد بالوميرو دي ميركادو غراندي وزالي دي لاكايي، وهما مسلمان يقيمان في المدينة المذكورة، وأنتما حاضران هنا والأمر لكما معًا وليس لواحد دون الآخر لكي تقوما أنتما والمسلمون الطيبون من الجماعة المذكورة بالعمل الحسن والسعي لتحقيق ما تريده الجماعة لصالحها [..]، ونعد ونعتبر واجبًا علينا أن كل ما تقولانه وتفعلانه وتعاهدان به وتسعيان إليه وتتفاوضان عليه أنتما حمد بالوميرو وزالي دي لاكايي هو لدينا محل قبول وثبات وتأكيد وتصديق وصحة».

والحقوق التي تذكرها الوثيقة متعددة جدًا وتتراوح من التفاوض مع السلطات إلى تعيين نواب للجماعة في المفاوضات والمشاركة في تنظيم عملية التوزيع والتحصيل بين أفراد الجماعة، وكذلك تعيين المحصلين والمفوضين الموكلين بإجراء عمليات الرهن وتوزيع الأدوار المشتركة التي تلتزم الجماعة بالقيام بها في المدينة[٢].

وعلى الرغم من كل ذلك؛ فإن هذه المهام كلها لم يتم النظر إليها جيّدًا لأنها لا تخوّل كثيرًا من النفوذ، وليس هذا فقط؛ بل إنها تتضمن مسؤوليات مالية في ما يتعلق بتوزيع الضرائب التي تدفعها الجماعة للملك، وهذا ما تدل عليه كلمات المجلس البلدي

(1) 1476, noviembre,6, Ávila. Sobrino Chomón, Documentación del Archivo Municipal,II, pp.253-254,doc. 209.

(2) Compárese con las de los adelantados valencianos, en Febrer Romaguera, «Antecedentes y configuración», pp.160-163.





نفسه: «لكي يراقبوا وينظموا الشؤون المالية للجماعة»، ونتيجة لذلك فقد وجدنا في بعض الأحيان إشارات إلى غرامات مالية مفروضة بسبب تأجير الوظيفة لشخص آخر[1]، ومن جانبهم كان النظار يستطيعون تعيين سلسلة أخرى من الوظائف الأدنى مثل المترجم إذا دعت إليه الضرورة وبعض الجلادين الذين ينفذون مهام الشرطة.

أما الملك الذي يمارس شكليًّا السلطة الأخيرة على الأقليات التي تعيش في المملكة، فإنه كان ينظر إلى علاقة المسلمين معه على أنها علاقة الخضوع والتبعية؛ هذه العلاقة – التي تختلف عن علاقته بالمجلس البلدي والتي كانت تبنى في كثير من الأحيان على صفة «أميرية» وهو وصف لكثير من الأماكن التي تقام فيها الجماعات – كانت تتجلى بوضوح في اختيار وظيفتين بتعيين من الملك نفسه، تمامًا كما يفعل مع المجلس المسيحي، ونقصد بذلك **أولاً:** وظيفة القاضي الأكبر للمسلمين وهو القاضي الرئيسي في مجتمع المدجنين وسنتناولها بالتفصيل في الباب السابع.

وثانيًا: فإن الملك كان يعين كبار الموزعين لضريبة الخدمة ونصف الخدمة – وهي ضريبة سنوية تدفعها الجماعات للملك نظير الحماية الملكية – وهو منصب مالي محض يُختار له عادة أشخاص لديهم وظائف أخرى قضائية أو أعضاء بارزون في الجماعة[2]، وسبب اهتمام الملك الشخصي بهذا المنصب واضح: هو مراقبة الموارد التي يجب على الجماعات دفعها للملك، وكانت الجماعة هي المكلفة بتوزيع الضريبة الملكية التي يقدرها الملك بصفة إجمالية، ويتم تقسيمها بين رؤوس العائلات التي تقع تحت طائلة القانون الملكي، وفي حالة تخفيض الضريبة الملكية من قِبل السكان لأسباب طبيعية (كالمجاعات والأوبئة) أو بسبب الحرب أو الهجرة إلى أماكن ذات ظروف أفضل؛ فإن الجماعة آنذاك كانت تعجز عن الوفاء بالتزاماتها وتطلب تخفيض الضرائب من الملك نفسه، بيد أنه كان أمامهم مخرج آخر وهو طلب قرض،– وعادة ما كان يطلب من اليهود – لكنه

(1) AHPAv, Archivo del Ayuntamiento de Ávila, Sección Histórica, Dispersos, caja I, legs 42-44, 6-XI-1476.
(2) Torres Fontes, «El alcalde de moros», pp.164-165.



مخرج محفوف بالمخاطر أمام إمكانية رفع دعوى سداد الدين بدون حد أقصى، بينما كان هناك حد أقصى لدعوى الدين بالنسبة للمسيحيين، ولكن مدينة آبلة لم تلجأ إلى هذا الإجراء الاستثنائي حتى السنوات الأخيرة من وجود الجماعة(1).

وبعد القيود التي فرضت على المسلمين في قوانين القلعة Alcalá (١٣٤٨) فإن المجالس النيابية في تورو Toro قامت ببعض المحاولات - بعد أن تولى الملك إنريكي الثاني الحكم عام ١٣٤٩ - لإصلاح أوضاع السكان - بصفة عامة - التي تدهورت بسبب الوباء المُهلك في عام ١٣٤٨ وحادثة التصفية العرقية عام ١٣٩١ والحروب، وأوضاع الأقليات بصفة خاصة، ونتيجة لذلك أُعيد تطبيق الامتياز الألفونسي لتعيين قاض أكبر للمسلمين في المملكة، وبدأ يظهر من جديد منصب القاضي المسلم في الجماعات والأحياء التابعة للأسقفيات، كما سمح للمسلمين بامتلاك الأراضي لإعادتها للإنتاج حسب ظننا؛ فكان المسلمون أنفسهم هم الذين يحصلون الضرائب حيث بدأ يظهر موزعون مسلمون يتم اختيارهم بمعرفة الجماعة نفسها لاستخدامهم على نطاق أوسع، وهكذا فإن الأفراد المميزين من بين المسلمين بدأوا يحصلون على حق الرهن لأملاك مجمع الكبار الكاتدرائي الآبلي بعد أن توقفت كلها عن الإنتاج نظرًا للمشاكل السكانية المشار إليها آنفًا(2)؛ ولكن بعد أن أخذ المسلمون يقومون بدور أهم في المجتمع استرعى ذلك انتباه الملك الذي أراد أن يؤكد نفوذه وسيطرته على أقلية كانت تفضل العيش في أملاك أميرية، ومن هنا اتخِذت بعض الإجراءات لتوضيح العلاقة التي تربط الملك بالمسلمين قدر المستطاع وفرض نظام المركزية والنظام الذي يعتمد على الرتب والدرجات داخل الأقليات.

---

(1) Tapia, Comunidad morisca, pp.94-95. se trata de documentos de las Actas del Ayuntamiento entre 1494-1501.

(2) J. Torres Fontes, «El alcalde mayor de las aljamas de moros en Castilla», Anuario de Historia del Derecho Español, XXXII, 1962, pp.144-145. Cit., Tapia, Comunidad morisca, p. 56. Echevarría, «mudéjares y moriscos», en El reino de reino nazarí de Granada, Historia de España Menéndez Pidal (coord. María Jesús Viguera Molins), vol. VIII.4. Madrid, 2000, pp.365-440, especialmente p. 376.





وقد وجدت بعض المشاكل نتيجة لهذا الوضع، وأولها – وربما أخطرها – هو الفرق بين شخصية الخليفة أو الحاكم المسلم التي تصطبغ بصبغة سياسية بالإضافة إلى صبغتها الدينية الرئيسة – وهو من خصائص الإسلام – وشخصية الملك المسيحي الذي يختلف – رغم ارتباطه الوثيق بالكنيسة – عن البابا القائد الروحي للكنيسة؛ وبالتالي فإن العلاقة التي تقوم بين الملك ورعيته من المسلمين لابد أن تكون مختلفة بطبيعة الحال عن العلاقة بينهم وبين الخليفة الأموي أو الموحدي[(١)].

أما من ناحية الضرائب التي يلزم المسلمين دفعها فكانت تختلف حسب احتياجات الحاكمين المسيحيين، فالضرائب الأصلية التي تُدفع للكنيسة والتي رأيناها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد تم تعديلها بالضرائب الجديدة التي فرضتها الملكية والتي لا يمكن التغاضي عنها، ومن هنا فعندما تحولت ضريبة الجباية إلى ضريبة الخدمة ونصف الخدمة على يد الملك خوان الأول عام ١٣٨٨ أسرعت الجماعات المسلمة في تعيين الموزعين، وهي لجنة مكلفة بتقدير الضريبة حسب عدد السكان التابعين لقوانين الملك وثروتهم وعدد المسلمين الذين يتم إعفاؤهم منها، وبنفس الطريقة فإن الضريبة الذهبية القشتالية المخصصة لتمويل حرب غرناطة كان لابد من دفعها وتحصيلها[(٢)].

وعلاوة على الضرائب التي تُؤدَّى نقدًا؛ كان على الجماعة أن تساهم بسلسلة أخرى من الخدمات، لكن المستفيد هنا هو المدينة، ومن هذه الخدمات السهر على حراسة الأسوار وإصلاح جدرانها وجدران القصور التي يقيم بها الملوك في المدينة إذا دعت الحاجة إليه، وإقامة المنصات والأسيجة الخشبية للأماكن التي تُطلق فيها

---

(1) Echevarría, «Pautas de asimilación», p.48.

(2) Torres Fontes, «El alcalde mayor», p.166.

حول هذه القضايا هناك دراستان في غاية الأهمية وهما مقالان لكل من لاديرو كيسادا حول المسلمين القشتاليين، وقد ذكرتهما في المصادر، ومع ذلك يجب أن نأخذ معلوماتهما بشيء من الحذر نظرًا لاستحالة معرفة أعداد الإعفاءات الضريبية، وكذلك التهرب الضريبي مما قد يحدث معه خطأ في الأرقام.





الثيران احتفالاً بذكرى تنصيب الملوك..إلخ[1]. وفي أواخر القرن الخامس عشر عندما قلّت قدرتهم على الاحتجاج؛ طلب منهم الجُباة أن يسلموا فُرُشًا للأسرَّة لأنهم يحتاجون إليها، وكان ذلك نوعًا من الابتزاز الذي لم يُنفذ وتسبب في كثير من الاحتجاجات[2].

وكان الدور الاقتصادي للجماعة كمحصلة للضرائب المفروضة عليهم واضحًا في اجتماع الجماعة في مسجد لا سولانا عام ١٤٧٦ والذي تم فيه مناقشة العديد من القضايا الإدارية والتنظيمية للأمة وتعيين عدد من الوظائف الثانوية لعدم وجود قاض أكبر للجماعة؛ والأهمية الكبيرة لمثل هذه المهام التشريعية بالنسبة لمجلس البلدية وللسلطات المسيحية – فضلاً عن أصحاب المصلحة – جعلت الجمعية العمومية تقرر حضور كاتبيْن عامين مسيحيين من المدينة بالإضافة إلى المأمور القضائي للشهادة على ما يتم اتخاذه، وأول ما تم الاتفاق عليه هو تعيين موزعين للجماعة لمدة عام وهم يحيى كابيثا وموالي النساج ويوسف سالامنكيث حيث تم تكليفهم بعمل ثلاثة نماذج متوازية يبنى على أساسها توزيع الضرائب خلال العام التالي وتسليمها لنظّار الجماعة الذين يقومون باقتطاع ثُلث الضريبة وتخصيصه للشؤون الداخلية، وبعد أداء اليمين على الوظائف المذكورة تقرر تعيين كل من حمد/محمد أليرانتي وحمد/محمد بالوميرو كناظريْن للجماعة، وكانا قد مثلا الجماعة من قبل كنائبين في الخصومة التي حدثت مؤخرًا مع المجلس البلدي والملك حول تجاوزات المأمور السابق ضد جماعة المسلمين واليهود، وقد أمر المأمور القضائي خوان دل كامبو نفسه بأن تقوم الجماعة بتوزيع المبالغ المخصصة لرواتبهم، وكذلك النفقات الناتجة عن القضية القانونية المذكورة، وفي النهاية تم الاتفاق بالإجماع على تعيين حمد بالوميرو نفسه

---

(١) «نأمر كذلك بأن أية إصلاحات يلزم إجراؤها من الآن فصاعدًا في مقر إقامة الملك والملكة والأمراء، وكذلك إقامة المنصات اللازمة عند حضور الملك كل ذلك يساهم فيه الطيبون من دافعي الضرائب، ويُعفى من ذلك المهندسون والعمال المسلمون الذين يكافئهم المجلس على أعمالهم كما جرت العادة»
1460, junio, 30, Ávila, Documentos del Archivo Municipal,I,p.174-177, doc.80.

(٢) جميع الوثائق الخاصة بهذا النزاع في الجماعة منشورة في
León Tello, Judíos de Ávila, pp.55-58, doc. XI.





والمعروف بـ «دي ميركادو غراندي» وزالي دي لا كايي نائبين عن الجماعة وممثلين لها في جميع المفاوضات اللازمة مع السلطات، وهما مخولان بدورهما لتعيين محصلي وموزعي الضرائب والقائمين بالإحصاء السكاني وجميع الوظائف الأخرى الضرورية لتطوير نشاطات الجماعات(١).

وآخر طريقة لتحصيل الضرائب من المسلمين بطريقة غير رسمية تمثلت في القروض «الإجبارية» التي طلبها الملكان الكاثوليكيان من المسلمين الأغنياء في المدينة، وقد ساهموا جميعًا بمبالغ تصل إلى ١٠٫٠٠٠ مرابطي ماعدا السيد/ إبراهيم إيرادير والمُعَلم إبراهيم فريسنيدا اللذيّن ساهما بمبلغ ١٥٠٠٠ مرابطي، وتم تحصيل المبالغ بواسطة فرانثيسكو دي لوثون المأمور القضائي لمدينة مجريط، وقد أعيدت القروض في شهر يناير من عام ١٤٨٨ عن طريق مفرج دل كامينو الذي كُلِّفَ بتحصيلها من فيرناندو برابو أمين صندوق البراءة البابوية في سلمنقة، ويبدو أن الملكين الكاثوليكيين قد اتبعا في أوقات الشدة طرقًا غير معتادة لتجميع الموارد اللازمة للحرب على حساب أرصدة كان من المنتظر تحصيلها، وقد تم إعادة تلك الموارد إلى من دفعوها عندما جُمعت الأرصدة الأساسية، وتتفق الوثيقتان على أسماء المساهمين(٢).

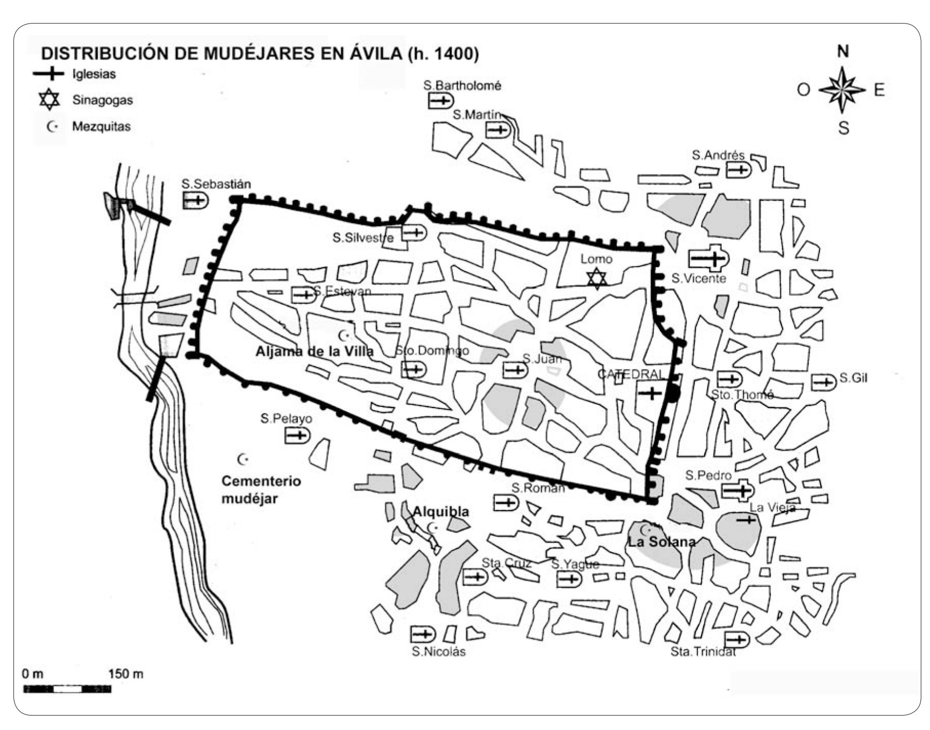
وحول أملاك المسلمين نجد أنه على مدى القرنين الرابع عشر والخامس عشر سارت الأمور على نفس المنوال الذي كانت عليه في القرن الثالث عشر مع ملاحظة انتشار الرهن والتأجير للأملاك الكنسية مع بعض الاستثناءات، وكانت العقود التي تُوقع مع المسلمين تتشابه تمامًا مع تلك الموقعة مع النصارى واليهود، وكانت الأراضي تُسلّم إلى المتعاقد بصرف النظر عن ديانته، وفي بعض تلك العقود تظهر شخصية الضامن ومبالغ الضمان في حالة عدم تنفيذ العقد حيث تنص على: «تخضع كل أملاكه وأثاثه وميراثه لقانون الكنيسة المقدسة»، لكن هناك شرط مقابل على المجمع

(1) Sobrino Chomón, Documentos del del Archivo Municipal, vol. II, pp. 242-253, docs. 204-208.

(2) 1483, febrero, 14, Madrid. Cabañas González, Documentación Medieval abulense, I, pp.24-25, doc. 6. a restitución, 1488, enero, 13, Ávila, AHPAv, Prot.420, f.294r.







رسم يوضح توزيع المسلمين في آبلة عام ١٤٠٠

الكاتدرائي في حالة استرجاع الأرض وهو أمر مهم.. وهناك عقود أخرى – وهذا أمر معتاد في عقود المنازل التي تُوقع مع المسلمين واليهود في المدينة – تنص على التنازل عن تشريعاته الخاصة «وأتنازل عن القوانين في هذا الشأن»، وكل هذا يترك المسلم تحت رحمة السلطات والقضاة المسيحيين، إلا أن هذا الأمر عاد إلى طبيعته مع مرور الوقت لدرجة أنه في القرن التالي كانت قوانين الجماعة تطبق من قبل القضاة المسيحيين(١).

(١) من بين ٢٦٥ وثيقة مذكورة في «كتاب الإيجارات» بين عامي ١٣٨٧ و ١٤٤٦ هناك ٢٨ وثيقة خاصة بالمسلمين، وجميع المذكورين فيها هم من أصحاب الوظائف الكبيرة في الكنيسة (كهنة وقمامصة خصوصًا) وأسرهم، وبعض المسلمين واليهود الذين لابد أن تربطهم علاقات مباشرة معهم، وجميع هذه الخصائص شبيهة بالعقود المبرمة بين المسلمين ومجمع الكبار في بلاشنسية
Martín, El cabildo catedralicio,I, pp.370-381.



فعلى سبيل المثال لنقل ملكية بعض المنازل في طريق الإسكافية Rúa de los Zapateros في عقد سجله الكاتب الشرعي بيرو غونثالث (١٤٦٤) تم الاحتفاظ بوثيقة من ثلاثة أجزاء سجل فيها أولاً عقد الرهن الذي يظهر فيه كضامن مسلم آخر يُدعى مُحرَّج Moharrache ثم بعد ذلك التوكيل الموقع بالالتزام بدفع أقساط الرهن من جانب مسلم يُدعى الفضل[١]. وثالثًا محضر تسليم المنزل من جانب الموكَّل وهو اليهودي حاييم برانكو، ويجب أن نشير هنا إلى أن الكنيسة لم تُبد أي اعتراض على أن يكون لديها جيران مسلمون أو بمعنى آخر نستطيع أن نقول إنه لم يُنظر مُطلقًا إلى الانفصال الطبيعي لأحياء المسلمين كما يشير إلى ذلك النص: «وجيران المنزل هم من ناحية المنازل الخاصة بمصنع الكنيسة المذكورة، ومن الناحية الأخرى منازل تابعة للقمص وعضو المجمع ومرهونة لأحمد وهو حداد مسلم؛ أي أن هناك جارين مسلمين وليس جارًا واحدًا لكنيسة سان برنابي[٢].

إن الرؤية التي يقدمها لنا كتاب المواريث والرهون (١٣٨٦-١٤٢٠) وكتاب سجل الزيارات والمنازل والمواريث (١٣٠٣)[٣]، وكتاب إيجارات المنازل (١٣٨٧-١٤٤٦) تتمثل في زيادة مهمة لحجم الجماعة الموريسكية التي كانت تشغل عددًا كبيرًا من المنازل التابعة لمجمع الكبار الكنسي داخل حدود المدينة، ولا ننسى أن الرهون المدنية كانت تنتقل تلقائيًا من الآباء إلى الأبناء أو إلى الأرامل كما ينص على ذلك التشريع، ومن أجل ذلك رأينا كثيرًا من الأقارب يجددون علاقاتهم بالمجمع، فمثلاً رأينا مريم زوجة السيد المسلم/ إبراهيم خوان دي أويو تنتقل إليها ملكية المنزل الذي كان يملكه زوجها عندما ترملت (١٣٩٧)[٤].

وكان في استطاعة أصحاب الامتيازات من المسلمين أن يؤجروا أنواعًا مختلفة من الأملاك التابعة للمجمع الكاتدرائي، ولدينا من هذا النوع خمسة عقود رهن لأملاك المجمع: عقد ينتمي إلى عام ١٣٩٦، واثنين لعام ١٣٩٩، وواحد لعام ١٤٠٣ وواحد لعام ١٤٠٤، والعنصر المشترك بين تلك العقود جميعها أن جميع المستأجرين هم

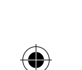
---

(١) الاسم مكتوب بالإسبانية هكذا Alafat

(2) Beneficiado apostólico del deán y cabildo de la Catedral de San Salvador, Ávila, (1458-468). Su libro de registro se encuentra en AHN, Clero, Libro 816, f. 152v.

(3) Barrios, Documentación Medieval, pp.211-481.

(٤) في عام ١٣٩٥ حصل ابنه كذلك على بعض منازل المجمع عن طريق الرهن
Tena, Libro de arrendamientos, pp. 58, 65.





قضاة المسلمين في المدينة.. وأما الأراضي المؤجرة فكانت تختلف نوعًا وثمنًا حسب كل حالة، ويبدو أن ثلاثة من تلك الأملاك كانت تخص علي كارو قاضي الجماعة في عام ١٣٧١، وقد أنشأ العقد الأول لمدة عشرين سنة؛ بينما قام ابنه حمد – الذي كان ضامنًا في العقد الأول – بتأجير بستان في نفس المنطقة لمدة عشر سنوات[١]، وكانت العقود كلها تحدد مواعيد تقسيم الإيراد على فترتين: النصف يُدفع في أعياد الميلاد والنصف الثاني يُدفع في عيد القديس خوان، وكان من حق المستأجر أن يبني سياجًا يحيط بملكه ويسترد نفقاته من المؤجر، بيد أن هناك بعض الحالات التي كان يُلزم فيها المستأجر ببناء ساقية على حسابه ثم يتركها في الأرض إذا انتهت مدة الإيجار.

وإذا تعرضنا لعقلية المسلمين الذين آثروا العيش في ظل تلك الظروف، والذين أصبحت الهجرة إلى ديار الإسلام لا تعني لهم شيئًا بعد حياة أجيال في منطقة الوسط، وبعد أن فقدوا كل الروابط التي تربطهم بمواطن عائلاتهم الأصلية فسنجد أن هؤلاء استطاعوا أن يكِّونوا لهم هوية خاصة تختلف عن هوية الأندلس الذي تمثله غرناطة وعن هوية المسيحيين الذين يحيطون بهم، وعلى الرغم من أن كليهما يرجع تاريخه إلى الأندلس وأن العلاقات بجميع أنواعها كانت مستمرة بينهم على مدى القرون، فإن مسلمي قشتالة ومسلمي غرناطة لا يعترفون بأن لهم جذورًا مشتركة، وقد فسّر المؤلف دييغو باليرا مشاعر القشتاليين عندما قال إن النسب الطيب لا يهمه إلى أي دين ينتمي، فهو دائمًا نسب سام[٢]، ولقد ساهم مسلمو قشتالة الذين يتصفون بتلك العقلية في تعريف هرم المجمع القشتالي كما رآه أحد المدجنين في عصره[٣].

لقد قام عيسى بن جابر، معتمدًا على عمل مسيحي – الاثنتا عشرة حالة التي وصفها إنريكي دي بيينا في كتابه «اثنتا عشرة مهمة لهرقل (١٤١٧)» – بتلك المحاولة التي تصب في اتجاه أعماله الأخرى التي ترمي إلى صياغة عقلية جديدة بين إخوته في الدين، ويأتي هنا على رأس الهرم الخليفة ويليه المفتي ثم القائد العسكرى ثم

(1) Monsalvo Antón, Libro de las heredades, pp. 28-29, 143-144, 304-305.

(2) Diego de Valera, Espejo de la verdadera nobleza, enProsistas castellanos del siglo XV,ed. Mario Penna, BAE, CXVI, Madrid, 1959, p.103. Cit. Nirenberg, p.30.

(٣) هذا ما نبه إليه هارفي في كتابه
Islamic Spain, 1250 to 1250 to 1500. Chicago, 1990, p. 93.



رجل الدين ثم البرجوازي أو المواطن ثم التاجر ثم الصانع (الفني) ثم معلمو المدارس (الدينية حسبما نعتقد) ثم التلاميذ ثم المزارعون العاطلون. وفي آخر القائمة تأتي المرأة[1]، ولاشك أن من بين هذه الطبقات يبرز الصفوة منهم وهم المفتون والقواد ورجال الدين أو العلماء، وكان يرمز لهم في القرن الخامس عشر باسم الفقيه.

ومن الواضح أننا أمام نموذج نظري فقط لأن الجدول مختل من أوله، ذلك لأن الخليفة قد حَلَّ محله الملك المسيحي، وهذا من الصعب أن يُطلق عليه لفظ القائد لأن المهام العسكرية كانت محدودة للغاية، كما يُلاحظ أن كلا النظامين يخلو من الإشارة إلى الوظائف المدنية سواء المسيحية أو تلك التي كانت منوطة بقواد الجماعات القشتالية، ورغم كل ذلك فكون المدجنين لهم نظام اجتماعي خاص في موضع وسط بين الإسلام والمسيحية فإن هذا أمر جدير بالاهتمام.

وعلى العكس من ذلك، إذا أردنا أن نضع نظامًا لعلية القوم في مجتمع المسلمين القشتاليين نستطيع أن نجزم بأن الصفوة السياسية يمثلها أولئك المسلمون المحيطون بالملك ويعيشون حول بلاطه مثل القاضي الأكبر للجماعة القشتالية وأطباء الملك المسلمين أو أطباء أصحاب المراتب العُليا في المملكة؛ ثم تأتي بعد ذلك الصفوة المدنية ويمثلها القضاة الكبار لكل جماعة إلى جانب الشيوخ أو الطيبين في الجماعة وتتركز فيهم الأملاك الهامة في المدينة وضواحيها؛ أما الصفوة الاقتصادية فيكونها التجار الذين تربطهم علاقات قوية بمسلمي بلنسية وأراغون وربما بمسلمي غرناطة؛ وهناك كذلك الصفوة العلمية وهم الفقهاء وعلماء الأمة وهم المضطلعون بالحفاظ على أغلى ثروات الأمة: الدين الإسلامي واللغة العربية باعتبارها أداة للتعبير عن كل ما هو مقدس عند مسلمي قشتالة.

تلك الصفوات الجديدة تتميز بإجادتها للكتابة بالإسبانية والعربية وبحيازتها للتفضلات الملكية المتمثلة في الامتيازات المالية والاجتماعية، وحتى في الوظائف التي كانت تختارها الجماعة قبل ذلك مثل القائد والكاتب أصبحت تلك الوظائف محل تثبت وتأكيد واختيار ملكي.. أما الصفوة العسكرية؛ فقد رأينا كيف أن المسلمين استطاعوا أن يكونوا جزءًا من القوات الملكية في الأراضي النائية على الحدود مثل آبلة.

---

(١) بعد أن رأينا ذلك ندرك أنه مهما اقتربت النساء من السلطة فمن الصعب أن تكون المرأة جزءًا من الصفوة عند المسلمين إلا إذا كان أزواجهن كذلك؛ وفى هذا الأمر أخالف وجهة نظر مولينات
«L›élite mudéjares dans la Péninsule Ibérique médiévale», p. 47.





وإذا تركنا جانبًا عائلات الصفوة التي يمكن أن نطلق عليها «حاشية الملك» والتي تتحرك داخل دائرة الوظائف القضائية اللازمة لتنظيم المملكة؛ فإننا على المستوى المحلي سنجد أنفسنا أمام أولئك المسلمين الذين ينتمون إلى أسرة عريقة في المدينة وجمعوا في أيديهم النفوذ السياسي عن طريق الوظائف الهامة داخل الجماعة، أو علاقتهم مع المجلس البلدي المسيحي والنفوذ الاقتصادي عن طريق المشروعات المربحة التي تسمح لهم بمزيد من الأعمال وتوسيع النفوذ، مما جعلهم على رأس الجماعات الأخرى، وإلى جانب هاتين الميزتين كان يمكن لأي فرد أن يحوز على امتياز ديني أو علمي بحيث يصبح واحدًا من الأعلام التي تبرز في المجتمع مثل المفتي والفقيه وإمام المسجد كما كان الحال مع عائلة علي كارو أو عائلة بالوميرو أو عائلة بوتيخا.

هناك قضية مهمة أخرى تعرض لنا في ذلك التاريخ وهي ما إذا كان المدجنون لهم وظائف محددة وخاصة بهم[١]. قد نميل إلى الاعتقاد في البداية بأن المسلمين قد كافحوا لفتح طريق في إنتاجية لم يكن المسيحيون يشغلونها. ربما أدت قلة عدد المسلمين إلى أن يصبح ازدواج المهنة واقعًا، وهكذا نجد تجارًا يمارسون مهنة الطب ووجدنا حجامين يمارسون مهنة الصيدلة...إلخ. كل هؤلاء كانت لهم وظائف أخرى أيضًا داخل الجماعة. إن الوضع في آبلة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر يدعونا إلى الاعتقاد أنه لم يكن هناك تخصص كما كان البعض يعتقد؛ بل حدث تقليد للمسيحيين في كثير من الأحيان. ربما كان ذلك نتيجة لاشتراط الديانة في من يعمل في الأطعمة التي يستهلكها المسلمون واليهود. في ذلك الوقت كان السوق الصغير هو المركز الرئيس لمحلات المدجنين، وكان يشاركهم فيها أشخاص من ديانات أخرى، ربما كانوا خدمًا أو متصلين برجال الدين المسيحيين[٢]. كان المسلمون يستأجرون من الكنيسة بيوتًا ومحلات يبيعون فيها السمك واللحوم ومنتجات أخرى. وكانت للمسلمين بيوت في ميدان ديل إينو بجوار السوق الكبير الذي كانت تباع فيه الأغنام

(١) درس طابيا بعناية موضوع اقتصاد جماعة المدجنين في نهاية القرن الخامس عشر، وذلك في كتابه «المجتمع الموريسكي»، ولهذا فإنني أعتمد على هذا المصدر في الجوانب التي لا تعالجها دراستي.

(٢) من مجموع ٢٦٥ وثيقة ذكرها كتاب الإيجارات *Libro de arrendamientos* بين عامي ١٣٨٧- ١٤٤٦، هناك ٢٨ وثيقة تتعلق بالمدجنين. كل المؤجرين كانوا من أصحاب المناصب الكنسية؛ بينما كان المستأجرون من أقاربهم وعبيدهم ومن المسلمين واليهود المتصلين بهم.



في الفترة بين عامي ١٣٩٥–١٤٠٥، وكانت لهم بيوت كذلك في مناطق سان بدرو وسانتو تومى وكلها مناطق تجارية.

ص١٢٦: فارغة والمفروض أن يكون بها صورة السوق الصغير في العصور الوسطى طبقًا لرسم لـِ ثيربيرا بيرا.

ويجيء ذكر محلات الحلاقة الموجودة في السوق منذ عام ١٣٠٣، لكن المحلات لم تكن تابعة للمسلمين قبل نهاية القرن[١]. كان نشاط تلك المحلات، سواء في الحلاقة أو في بيع الملح والأمواس وأدوات الزينة، يمارسه المسيحيون الذين كان لهم عمَّالهم وفقًا للسجلات. الاتفاق على نقل الملح من محلات أثينا وقعه كل من علي كارو الفاخيمي أو الحجام[٢]. وقادس الفاخيمي بن عزيز الذي وقَّع في العام السابق اتفاقيات أخرى لتحميل الملح مع بغَّالين عبر طريق يُعرف باسم طريق الملاحة القديم[٣]. وفي منتصف القرن الخامس عشر تتحدث الوثائق كثيرًا عن «استلام الملح من الصيدلية». ومن المحتمل أن الصيدلية كانت تبيع مواد أخرى أيضًا[٤]. كان الملح الأحمر (كان اسمه كذلك نظرًا للونه الناتج عن الأراضي المحيطة) اللازم لحفظ الأطعمة يأتي من ملاحة أيمون (إيمون حاليًا) في أثينا التابعة لوادي الحجارة. كانت هذه الملاحات موجودة

---

(١) هذه التأكيدات محل نظر إلى حين وجود وثائق أخرى. انظر:
Barrios: Documentación medieval, p.249

(2) 1449, agosto,13. AHPAv, Prot 460, f 76v (Cat 641), y 1449, agosto, 15. AHPAv, Prot. 460 p. 76v (Cat 643).

(٣) عقود قادس الفاخيمي وكلها موقعة أمام الكاتب الشرعي غوميث غونثاليث (١٤٥١–١٤٤٨) في آبلة هى الآتية: في ٩ يوليه عام ١٤٤٨ أجبر كل من خوان سانشيث وبدرو مارتين من بياتورو على إحضار أربعة أحمال من الملح من أتينثا للمعلم قادس الفاخيمي مقابل ٣٣٣٢ عملة مرابطية سلمها لهما وتشمل شراء البضاعة ونقلها. في ٢٦ يوليه عام ١٤٤٨ أُجبر ألفونسو غارثيا بن دييغو فيرنانديث بن بيلشوس ويقيم في باسكوال مونيوث ومقيم في بياتورو، على إحضار حملين من الملح من أتينثا لصالح قادس الفاخيمي ابن السيد عزيز في مقابل مبلغ ١٠٧٦ عملة مرابطية وأربع عملات نحاسية. في ٢١ أغسطس عام ١٤٤٩ أُجبر ألفونسو غارثيا دى مونتالبو على أن يسلم حمولتين من الملح من أتينثا إلى المعلم قادس الفاخيمي ابن السيد عزيز. في ٢٣ أغسطس ١٤٤٩ أُجبر كل من دييغو خيمينيث وبلاسكو خيمينيث على أن يسلما ثلاثة أحمال من الملح من أتينثا إلى المعلم قادس الفاخيمي مقابل ٥٨٥ عملة مرابطية. انظر:
AHPv, Prot. 460, pp. 23r (Cat 173, 189, 653, 654) Tapia: La comunidad morisca, p. 73.

(٤) انظر الكتاب السابق. P. 97r.





في وادي سالادو الذي كان يمدها بالماء اللازم للإنتاج – وذلك منذ العصر الروماني – وكانت هناك خمس سواقي ترفع الماء. كانت تلك الملاحات أكبر مركز لإنتاج الملح في شمال قشتالة، وكانت تمد المدن الرئيسية والقرى في قشتالة بالملح، وكان لها في بعض الأماكن – مثل مدينة ديل كامبو[1] امتياز احتكار. كان الطريق يبدأ من جبال أيونAyllón حتى تلك القرية، ومنها يصل إلى رياثا Riaza ومنها يسير الطريق مستقيمًا على نفس الطريق الوطني الحالي فيمر من شقوبية حتى آبلة. كان هناك طريق آخر أكثر استقامة لكنه أكثر عرضة للحوادث، يصل إلى خادراكي Jadraque ومنها إلى سلسلة جبال غواداراما حيث يمكن نقل المحاصيل الملكية في شقوبية وليون حتى آبلة. كان البغّالون المسيحيون هم الذين يعبرون تلك المسافات من منطقة بياتوروVillatoro وسان بارتولومى دي بيناريس San Partolome de Pinares في جبال غواداراما، وكان هؤلاء البغالون يوقعون عقودًا مع مسلمين ومسيحيين[2]. في بداية التعاقد كان على صاحب العمل أن يدفع ثمن الملح ورسم عبور الطرق التي ستسير فيها؛ بالإضافة إلى تكاليف النقل. المبالغ المسجلة هي مائتا مرابطي عن كل حمولة ملح، ١٩٠ مرابطي لنقل الحمولة بالإضافة إلى ٧٧ مرابطي وخروفين كرسم مرور ، وكانوا يشترطون حجم شراء يكفي لإتمام التعاقد.

بالإضافة إلى تجارة الملح؛ كان المسلمون يتعاقدون مع جزاري القرى الرئيسية لشراء الجلود والدهون من محلات الجزارة لتصنيعها . كان مجال هذه التجارة أيضًا يتعدى المجال المحلي فيسير على نهج علاقات مسلمي منطقة آبلة مع طلبيرة ومحيطها التي يمكن الوصول إليها بسهولة عبر الجبل. في عامي ١٤٤٧، ١٤٤٨ أسس المعلم علي كارو الحجام شركة مع مسلمين آخرين – هم محمد وموهراتشي كامينو والسيد الغاس كانتيوسو – لشراء جلود أبقار من محلات جزارة مسيحية في طلبيرة. أدى

(١) رغم أن الملاحات كانت تابعة للملك؛ فإن الملك منح عدة ملاحات، منها الملاحة التي وهبها لكنيسة سان سالبادور في أتينثا ويمثلها أسقف سيغوينثا عام ١١٥٦. وكان بإمكان الملك أن يؤجر حق استغلال الملاحات. انظر:

A. Trallero Sanz, V. Arroyo y V. Martínez: Las salinas de la comarca de Alienze, Guadalajara, 2063

(٢) هناك أمثلة أخرى لعقود خاصة لملح أتينثا موقعة في ديسمبر عام ١٤٤٩ مع مسيحيين من تجار ونبلاء. انظر:

AHP. Ávila, Protocolo 460, p. 12 (Cat. 99)



سوء حالة الجلود – التي أتلفتها الرطوبة – وعدم مطابقة عدد الجلود للكمية التي ينص عليها العقد؛ إلى أن يلجأ المسلمون للقاضي لكي تدفع لهم التعويضات المناسبة[١].

هذا نفسه هو ما يُطلق عليه طابياTapia اسم «تاجر التجزئة» .كانت تجارة العطور مستمرة رغم بيع عدة مسلمين محلاتهم لرجال دين مسيحيين. في عام ١٣٠٢ كانت لا تزال هناك بيوت لمحمد في سوق العطور[٢].

وكانت صناعة المنسوجات تنقسم إلى عدة أقسام بعضها تؤديه النساء داخل البيت[٣]. احتجاج عام ١٤٨٤[٤]؛ لدينا سجلات عن النسَّاج الذي يعمل لصالح دير سان بنيتو للراهبات، ولدينا كذلك سجلات عن مسلمين طلبوا شراء بعض المنسوجات[٥]، كما توجد إشارات عديدة إلى معلمين وهو ما يوحي بوجود ورشة موازية لورشة المسيحيين، وقد ازدادت أهمية قطاع النسيج بشكل ملحوظ في أواخر القرن الخامس عشر[٦].

---

(١) القضية التي نشأت على أساس هذا العقد مع عدة مسيحيين بسبب الحالة السيئة للجلود التي سلموها موجودة في *AHPv, f. 53r (Cat 428)* في ١٤ فبراير عام ١٤٤٩ والتي يسمى فيها حكم للفصل في النزاع، وقد صدر الحكم في ٥ أبريل عام ١٤٤٩. انظر *Tapia: La comunidad morisca, p.8* انظر الملاحق أيضًا.

(٢) باعت السيدة كارا زوجة عبدالله العطار وابنها محمد محلين بمبلغ ١٥٠ عملة مرابطية من أموال الحرب، وبلا شك كان البيع لأسباب اقتصادية لأنهما عهدا إلى بلاسكو مونيوث ابن السيد بلاسكو بأن يتصرف كسيدهما (كمالك) رغم ذلك فإنهما لا يزالان يمتلكان محلاً آخر مجاورًا للمحلات المذكورة ولهذا ظلّا يكسبان العيش من التجارة. وبما أن الوثائق محررة في آبلة في ١٤ ديسمبر عام ١٢٩٦ فلها علاقة مباشرة بالأحداث المشار إليها في عهد سانشو الرابع. انظر:
Barrios: Documentos de la Catedral, p.306-307, Documentación medieval, pp. 163-165.
Tapia: Comunidad morisca, pp 71 y 77.

(٣) توجد قائمة بالمهن التي تشغلها النساء عادة. انظر *Perry: Handles Maiden, p.76*

(4) AGS, RGS, 1494 marzo, f 125

انظر *Tapia: Comunidad morisca, p. 71*

(5) AHPAv, Prot 421, f. 142 de Juan Rodrigues Daza. Tapia: La Comunidad morisca, pp. 71-72.

(٦) نحن على علم بعقود تعليم الصبية في ورش النسيج والخياطة في إيبيلاEpila وهى قرية متوسطة في أراغون ازدهر فيها نسج الصوف وفيها عدد مماثل من الصبية المسلمين أو يزيد عن عدد الصبية المسيحيين (١٤٩٢–١٤٩٨). تختلف المجموعتان فقط في تغيب الصبية المسيحيين في الأعياد المسيحية وأداء الصبية المسلمين لصلاة الجمعة واختلاف نظام الأكل في شهر رمضان. انظر:
P. Pérez Visuales Contratos de firma de mozo aprendiz para los oficios de sastre y tejedor: la comunidad de Epila (Zaragoza) en el s. XV", Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo, pp.197-208.



أخيرًا؛ تحولت إحدى الوظائف التي لم يحتكرها المدجنون إلى وظيفة رئيسية للموريسكيين. نتحدث عن النقل، خاصة النقل عبر الجبال لمنتجات غذائية لتوصيلها إلى أسواق المدينة. من بين أسباب احتكار الموريسكيين لهذا النشاط هو ممارستهم له خلال الحروب التي أدت إلى قلة عدد الرجال في قشتالة بين عامي ١٤٨٠، ١٤٩٢ أو إلى انشغالهم بالحرب. في ذلك الإطار يجب أن نفهم القوانين التي تُلزم ببيع الماشية للعمل في مجال النقل[١]. هناك شيء أكثر أهمية هو شكوى سكان[٢] المدينة بسبب نقص الأغذية نظرًا لعدم السماح للمسلمين واليهود ببيع لحوم وأغذية أخرى إلى المدينة[٣].

من ناحية أخرى؛ كانت قدرة أعضاء جماعة المسلمين على الاستدانة كبيرة، كما يتضح من طلبهم قروضًا كانوا يسجلونها أمام كاتب شرعي مسيحي، ونظن أنهم كانوا يسددون تلك القروض دون مشاكل نظرًا لأن العملية كانت تتم مرات عدة في بعض الأحيان. أكبر مبلغ محرر في سجلات تلك الفترة يتعلق بعلي كارو الفاخيمي وهو مبلغ ٢٦٧٠ مرابطي[٤]. كانت القروض الصغيرة (بين مائة وخمسمائة مرابطي أو عدة أحمال من الحبوب) تخصص عادة لشراء مواد بناء وبذور، وكانت تُسدد عند تقاضي أجر أعمال البناء أو عند حصاد المحصول.

بعد أن درسنا الوضع العام للمسلمين داخل المدينة – وكان وجودهم فيها أمرًا عاديًّا – لندرس الآن كيف كانت تتميز جماعة المسلمين من خلال ثقافتها الخاصة والمميزة لها.

****

---

(1) AHPAv, Prot 420, ff 21- 88 259-307

(٢) محلوظة: يقصد المسلمين بالتأكيد (المترجم).

(٣) كل الدباغين مسلمون واللغة في هذه المدينة إسلامية ويهودية، والآن قد منعتم مرة أخرى أن يبيع المسلمون واليهود السمك والعسل والزيت والأطعمة الأخرى مما أدى إلى حدوث أضرار لسكان المدينة»

AGS, Sello, 28- v Judíos de Ávila, p.8
Leon Tello: Los judíos de Ávila, p.79.
Solmino Chamán: Documentos del Archivo Municipal, p.249.
Tapia: Comunidad morisca, p.74, 77.

(٤) أُجبر المعلم على كارو الفاخيمي ابن المعلم يوسف على أن يدفع مبلغ ١٦٧٠ عملة مرابطية إلى السيد دييغو اوردينيث كان قد اقترضها منه. انظر:

AHPAv, Protocolo 460. f. 26 (Cat 198) 1448, agosto 1.





الفصل الخامس

فهم مدجني شمال قشتالة للفقه الإسلامي

إن أحد أبرز التناقضات التي تظهرها جماعة مسلمي آبلة هو ضعف تمثيلها القانوني مقارنة بعدد سكانها ووزنها الاقتصادي داخل جماعات قشتالة.

أولاً، كجماعة كثيرة العدد، كان يتعين أن تكون آبلة من بين الجماعات التي يعين منها قاض أكبر، ونظرًا لقربها من الملك كان يجب أن تقدم مرشحاً لمنصب القاضي الأكبر لجماعات مملكة قشتالة . مع ذلك لم يكن الأمر كذلك ، بل إننا نلاحظ عملية تضاؤل التمثيل على المستوى المحلي، فبعد أن كان يختار منها قضاة الجماعات خلال القرن الرابع عشر، لم يكن لآبلة في القرن الخامس عشر قاضٍ أكبر خاص بها ، بل توجه إليها نواب للقاضي الأكبر لجماعات مملكة قشتالة في لحظات معينة وإلى حد ما قليلة الأهمية. ما السبب في هذا التناقض؟

إن الاتفاقات المبرمة مع المسلمين لكي يستمروا في أماكن إقامتهم لم تؤثر على جماعة آبلة ، إذا قبلنا تكوين أقلية مسلمة من مجموعات من العبيد المعتقين ومن المهاجرين من طليطلة و أندلوثيا . ومع ذلك فإن نوعًا من الاتفاق يبدو أنه قد تم إبرامه، إذا وضعنا في الاعتبار جملة «إذا تخلَّوا عن شريعتهم» التي تبدو في العقود المحررة في القرن الرابع عشر، و بالتحديد «إذا تخلوا عن امتيازات المسلمين» وهي



جملة ترد في العقود التي حررها كاتب شرعي خلال القرن الخامس عشر[1] هذه القوانين الإسلامية أو الشريعة تذكرها وثائق عصري فيرناندو الثالث و ألفونسو العاشر بكثرة[2] ، لكن ليست لدينا أدلة على منح ذلك الحق لمسلمي شمال المرتفعات السهلية Meseta . ومن أهم الامتيازات الممنوحة في تلك القوانين هي استمرار العمل بالقوانين الإسلامية والإبقاء على سلطة الفقهاء، إذًا لم تكن هناك في البداية سلطة يمكن التفاوض معها، في حالة آبلة، فإن هيئة قضاة هذه المدينة ربما تكون قد أنشئت طبقاً لحاجة مجتمع المدجنين ، أي عندما كان هناك عددٌ كافٍ من المسلمين الأحرار الذين يمكن أن يخضعوا لقوانين شريعتهم، وهذا ربما يكون قد حدث كما رأينا– طوال القرن الثالث عشر . في ذلك القرن ونظرًا (لتفرق) لاختلاف القوانين الإسلامية في الممالك المسلمة (كان لكل جماعة قاضٍ، إذا كان الأمر قد تم التفاوض بشأنه في المعاهدات، و استمرت تلك الطبقة في أندلوثيا ، لكن لم يتعد ذلك حدود جبال أسبينيابيروس Espeñaperros حيث لم تكن الاتفاقيات الأولى قد حددت الشروط بدقة) فإن الشيء المنطقي هو التفكير في أن الجماعة الإسلامية كان يحكمها الفقهاء. إن أول ذكر لفقيه يعمل كضامن لاتفاقية مبرمة يعود إلى عام ١٣٣٤ [3] .

---

(1) AHPAv, Prot. 460, f. 10 انظر الفصل الثالث

«وقد تنازل عن امتيازات المسلمين» عند رد القرض في صورة بضاعة إلى السيد عبدالله بوتيخا بتاريخ ٢٩ مارس ١٤٤٨. هذه «التنازلات» هى إعلان من جانب واحد يتنازل بمقتضاها شخص ما عن امتيازات يمنحها له القانون في هذه الجزئية المحددة. انظر:

F. Martínez Llorente «Régimen jurídico abulense medieval», en Barrios: Historia de Ávila, II, p. 447.

(٢) على سبيل المثال «وأنت، يا رئيس نظام قلعة رباح، عليك بمعاملة المسلمين بمقتضى القانون الذي منحته أنا لهم». انظر:

J. González, Reinado y diplomas de Fernando II, Córdoba, 1980, vol II, p.402.

هناك نموذج لهذه الوثائق في أراغون يتمثل في الوثيقة التي منحها خايمي الأول لمسلمي إسليدا Eslida وربض شاطبة، وكلها محررة بين عامي ١٢٤٥، ١٢٥١. انظر

Fernández y González, Estado social y político, pp.315-316, 322-327

(٣) «ولكي تقوموا بواجبكم كضامن لعلي، فقيه مسجد المدينة المذكورة،... كضامن لعمر المذكور وألتزم بكل ذلك وإلا أتعرض للعقوبة. لهذا نرهن – عمر وعلي – عقاراتنا وأموالنا التي معنا الآن والتي قد



كان يتعين انتظار الإصلاح الشامل الذي أدخله تراستامارا Trastamara في القرن الخامس عشر على التشريع الخاص بالأقليتين المسلمة واليهودية حتى يطبق تشريع ألفونسو الوارد في كتاب القوانين Partidas والذي يتضمن تركيز السلطة القضائية الخاصة بالمدجنين في يد القاضي الأكبر للجماعات ، وهو شخص يقع في منتصف المسافة بين القاضي كسلطة قضائية وقاضي الجماعة الموجود في الشريعة الإسلامية[1] ، واعتبارًا من منتصف القرن الرابع عشر لكن وثائقيًّا منذ القرن الخامس عشر فقط كان على رأس السلطة القضائية بين المدجنين قاضٍ أكبر لكل جماعات مملكة قشتالة، وكان ذلك القاضي يعينه الملك مباشرة، وكانت له صلاحية تعيين نواب له يسمى كل منهم « نائب قاضي»[2]. و كان أولئك الممثلون أو النواب في العادة أبناء عائلات معروفة في سلك القضاء، و كان كل منهم يمثل والده أو عمه في المنصب ويستعد لكي يحل محله لاحقاً . لم تكن ولاية القاضي تنتهي تلقائيًّا بوفاة الملك الذي عينه، وكان بإمكان الملك الجديد أن يعين قاضياً آخر[3] . لم يكن القاضي يأخذ أجراً مقابل عمله، ولكن كان من المسموح أن يكون له نصيب من عوائد الخزانة العامة للدولة. يتضح ذلك من النص «كل الحقوق والرواتب والمستحقات الأخرى الواجبة للقاضي الأكبر». وفي مراسيم التعيين الملكية لا يحدد ما إذا كان الراتب مصدره القصر الملكي أو جماعة المدجنين ، لكن من الناحية العملية من المؤكد أن القاضي الأكبر للمملكة كان يدفع له راتب يحمل على الرواتب الرسمية، بينما كان مرتب القاضي المحلي مصدره الجماعة من خلال الضرائب المفروضة على أهل القرية أو المدينة وكان ثلث الضرائب يخصص للإنفاق على الجماعة نفسها – أو كان يتقاضى راتبه من الأوقاف

تكون معنا مستقبلاً. انظر

Barrios: «Documentación del monasterio¨, p.129.

(1) Echevarría: ¨De cadi a alcalde mayor¨, pp. 275-282.

(٢) لائحة تورو التي منحها إنريكي الثاني تتضمن دفع مبلغ للمحكمة نظير نشر خبر تعيين «قاضي جماعة المسلمين في جميع أنحاء المملكة». انظر

Torres Fontes¨El alcalde mayor¨, p.143.

(3) A. Carmona «La figura del Cadi», p.90.



المخصصة لهذا الغرض[١]. كان لهذا الأمر أهمية نسبية، لأن منصب القاضي لم يكن يمنع من ممارسة نشاط اقتصادي عادي، ولما كان القضاة يعينون من بين أبناء الطبقة العليا في أوساط المدجنين، فإن وسائل إعاشتهم كانت مضمونة. بالإضافة إلى ذلك كان القاضي يعفى من الضرائب، وكانت الضرائب تمثل عبئًا كبيرًا إذا كانت الأسر لها نشاط اقتصادي خاص بها، وكان ذلك يؤدي إلى شكوى باقي أعضاء الجماعة، وكانوا يحتجون لدى الملك إزاء المعاملة الخاصة التي يعامل بها القاضي الأكبر، خاصة عندما كانت أعباء الضرائب باهظة بسبب حرب غرناطة[٢].

ولم يكن غريباً في حوض البحر المتوسط استبدال الملك المسيحي للقاضي المسلم، فقد كان ذلك موثقًا في المصادر القضائية منذ أن غزا النورمانديون صقلية[٣]. وإذا ما تمكنت الجماعة من تقديم مرشحيها للملك، أو إذا تم قبول الشخص بعد أن عينه الملك، كان يتم تنصيبه في حفل عام، واعتبارًا من تلك اللحظة يكون تصرف الشخص صالحاً في نظر فقهاء الإسلام[٤].

---

(١) انظر الفصل الرابع

(2) AGS, Registro del Sello, septiembre 1484, f.156

(٣) هناك فتاوى عديدة في القرن الثاني عشر بشأن وجوب العمل بحكم قاضي المسلمين في صقلية في بلاد إسلامية أخرى ومدى صلاحية الشهود هناك. معظم هذه الفتاوى تخص علماء تونس- نظرًا لقربهم الجغرافي من صقلية - مثل أبي جعفر بن نصر الراوي (المتوفى عام ١٠٤٨) والمازري (المتوفى عام ١١٤١). فيما بعد تشددت الأحكام الخاصة بهذه الجماعات، ربما بسبب تصميمها على الإقامة في ديار الكفر لدرجة أن ابن عرفة (المتوفى عام ١٤٠١) يرى أن آراء وأخبار مسلمي بلنسية وطرطوس وبانتيريا لا يُعتد بها في بلاد الإسلام. انظر

Lagardere: Histoire et societe, pp.31,38, 432,440, 444.

بخصوص تكيف مدجني قشتالة مع الوضع الجديد انظر

Echevarría: ¨Pautas de adaptación¨, pp.48-51.

(٤) بناء على فتوى بن محمد عبدالله العبدوسي مفتي فاس «إذا اختارته جماعة المسلمين فقضاؤه شرعي صحيح، وكذلك الأعمال المترتبة على توقيعه إذا تبين صحته، لأن جماعة المسلمين تمارس السلطة إذا حال بين السلطان حائل. فإذا عينه حاكم مسيحي فلا يصح تعيينه ولا حكمه إلا إذا قبل المسلمون ذلك التعيين عن رضا ودون إكراه. في هذه الحالة يكون حكمه ملزمًا ويكون القبول كأنه اختيار. انظر

Wiegers: Isalamic literature in Spanish and Aljamiado Yce of Segovia, his Antecedents and Successors, Leiden, 1994, pp. 86-87.



عند تعيين كبار القضاة في المملكة والقضاة المحليين بانتظام، اعتبارًا من القرن الرابع عشر، كان الملك يستطيع ممارسة سلطاته مباشرة على الجماعة التي كانت تقيم عادة في المدن الكبرى في المملكة ومقرات البلاط المعتادة. إن هيكلة النظام تستجيب أولاً لمصالح الملك الخاصة، فهو الذي كان يعطي أولوية لقاضٍ معين فوق بقية القضاة. وبصفة عامة؛ كان كل قضاة الجماعة في المملكة يتم اختيارهم من بين أفراد جماعة طليطلة. بين عامي ٧٠-١٣٧٩ يُذكر اسم عبدالله الرندي الذي يصعب عرض ظروف حياته[١]. وبالتوازي في تلك السنوات؛ يظهر في آبلة قاضٍ - لعله قاضي الجماعة - يُدعى علي كارو[٢]، وبعد ذلك بقليل عام ١٤٠٣ يظهر اسم السيد حامد بن السيد عبدالله[٣]، وقد تم تعيينه «قاضيًا مسلمًا». في الحالتين نجهل الوضع القانوني، لكن بلا شك كان لهما شأن في الحياة الاقتصادية للمدينة.

بعد ذلك بقليل عام ١٤١٤، تظهر أول وثيقة عن قاضٍ أكبر للجماعة له سلطة على أراضٍ شاسعة وله صلاحية تعيين نواب. إنه محمد بن يوسف القيسي الطليطلي، وهو تاجر شهير للتوابل، ويبدو أنه تولى المنصب حتى وفاته. أعقبه السيد فرج الصدفي[٤] الذي كان يشغل أيضًا موقع المعلم الأكبر في أعمال قصور طليطلة والذي عُين موزعًا عامًا للخدم والخدم المؤقتين مدى الحياة[٥].

في الوقت نفسه تقريبًا؛ يظهر معلم آخر هو علي كارو الحدَّاد كقاضٍ لجماعة[٦]

(1) Molenat ¨Alcaldes et alcalde mayores de moros, p.151.

(٢) انظر الفصل السابع. انظر كذلك

Echevarría: ¨Los Caro de Ávila, pp. 203-210

(3) Monsalvo: Libro de las heredades pp. 203-204.

(4) 1446,s. Archivo General de Simancas, Escribanía Mayor de Rentas, Quitaciones de Corte, leg 1,42

من الآن فصاعدًا سنختصر الاسم ليكون AGS, EMR, Q de C

(٥) يبدو أن أصوله كانت متواضعة إذا كان هو «المعلم فرج الصدفي ، مسلم، بنَّاء» المعفى من دفع ضرائب للجماعة منذ حوالي عام ١٤٣٥ (انظر AGS،Leg2.f.398**) في عام ١٤٥٢ أمر خوان الثاني «بأن يكون المعلم فرج القاضي الأكبر لجماعات المسلمين في ممالكي، وهو الموزع الأكبر للخدمات ونصف الخدمات»**

Domínguez Casas, R: Arte y etiquete de los Reyes Católicos Artistas, residencias, jardines y bosques, Madrid, 1993.

(6) AHPAv, Prot. 460- f. 63,64 (Cat. 526-527), 1449 abril, 16.



آبلة يحكم في قضية بين أقاربه على ما يبدو، وتحال القضية إلى محكمي النزاع: المعلم سلامة الرومو ويوسف بالوميرو وهو أحد وجهاء الجماعة كما يتضح من وثيقة أخرى. إن عمليات المصاهرة الضرورية داخل جماعات المدجنين التي ليس لها إمكانية الزيادة تؤدي إلى وجود هذه القضايا المتناقضة والخطيرة. في الوثيقة الأولى يطلب المتضررون إذنًا من القاضي المسيحي لتعيين قضاة نزاع مسلمين(١). وفي الوثيقة الثانية يتعهدون بقبول شروط التقاضي أمامهم، وكذلك الحكم الذي يصدرونه(٢). وقد قدَّم الادعاء محمد مونثون شقيق علي كارو مونثون(٣) ضد عدد من شباب المسلمين في المدينة: فرج بن المعلم علي كارو، يوسف بن المعلم علي ريتاكو، والسيد باتون ومحمد بن محمد فقيه مسجد سولانا. نجهل موضوع الاتهام، ونجهل كذلك الحكم الذي صدر في القضية، إذ لا يُسجل الكاتب الشرعي غوميث غونثاليث هذه البيانات، ربما لأن الأمر تم داخل الجماعة وسجَّله الكاتب العربي للجماعة.

في تلك الفترة نجد أن جماعة آبلة تقع داخل حدود سلطات القاضي الأكبر في المملكة؛ فقد عيَّن فرج الصدفي سليمان الرومو نائبًا عنه، وتصرف هذا الأخير كممثل

هما وثيقتان بشأن تعيين القضاة والتزاماتهم. إنه الجيل الثاني أو الثالث للاسم نفسه في المدينة، مما يؤدي إلى الخلط. انظر الفصل السابع.

(١) «تصريح لمحمد مونثون وعلي كارو بن السيد فرج والمعلم علي ريتاكو والسيد باتون ومحمد بن الفقيه. إنه في يوم الأربعاء الموافق ١٦ أبريل من العام المذكور، في مدينة آبلة، أمامي أنا علي كارو الحداد، قاضي جماعة المسلمين. ذكروا مرة علي كارو مونثون ممثلاً عن محمد مونثون أخيه، وذكروا مرة أخرى علي كارو بن السيد فرج والمعلم علي ريتاكو وعيس مونثون، بسبب وجود نزاع مدني وجنائي بين كل من محمد مونثون وفرج بن المعلم ومحمد بن محمد فقيه مسجد سولانا، وخاصة الشكوى التي قدمها محمد مونثون أمام القاضي ضد كل من فرج والسيد باتون ويوسف ومحمد، لهذا فقد طلب من القاضي أن يسمح لهم، وقد أذن لهم القاضي. الشهود: المعلم علي دى لاس ناباس ومحمد مونثون بن المعلم حسين وسيد علي فقيه مسجد سولانا، وهم مسلمون من آبلة». انظر *AHPAv, Prot. 460, f. 63*.

(٢) «وهذا ما تعهدا به أمام المعلم سلامة والمعلم يوسف بالوميرو وهما مسلمان من المدينة المذكورة، وقد اتخذهما حكمين لكي يقوما مجتمعين - لا أحدهما بدون الآخر- بالتحكيم بين الطرفين اعتبارًا من اليوم المذكور وحتى الأحد القادم، في مرة واحدة أو مرتين أو ثلاث مرات أو أكثر، وسواء بحضور الطرفين أو في غيابهما... في مدينة آبلة، في اليوم المذكور أقسم الطرفان على التزامهما بحكم المحكمين وعدم استئناف الحكم الصادر. انظر *AHProv A, Prot.460, f.63-64*.

(٣) أبناء لعلي كارو آخر ورد ذكرهم في *AHProv A, Prot.760 f. 79* في أول سبتمبر عام ١٤٤٩ تم إجبارهم على دفع ١٥٠ عملة مرابطية للسيد دييغو أوردينيث.





له في اجتماع لحصر ممتلكات الجماعة[١]. إن ظهور هذا النائب لا يجب أن يفهم على أنه تعيين بصفة دائمة؛ بل كمهمة مؤقتة في اجتماع محدد. في الوقت المعاصر لتلك الفترة لا نجد أي مسلم يشغل وظيفة قاضٍ أكبر لجماعة آبلة؛ كما كان الحال في جماعات قشتالة الأخرى.

بعد عام واحد فقط يظهر سلامة الرومو نفسه إلى جانب المعلم علي بابيلون كممثلين للقاضي الأكبر لجماعات المملكة في آبلة: فرج البلبيسي[٢]. وكان فرج هذا قد عينه الملك خوان الثاني قاضيًا أكبر في فترة غير معروفة[٣]، وكان يدعم نفوذه في البلاط، ربما على حساب فرج الصدفي الطليطلي الذي يظهر في كتاب توزيع المناصب عام ١٤٥٢ كقاضٍ أكبر للجماعات في المملكة، لكن اسمه يختفي في وثائق آبلة . في هذه الوثيقة نفسها يظهر فرج البلبيسي كموزع للملكة في أندلوثيا بعيدًا عن أعماله (تجارته) في وادي الحجارة. مرة أخرى؛ يحضر المثلون اجتماعات الجماعة لتعيين عدة مدعين، أي لموضوع قضائي بحت يحتاج إلى إقرار رسمي، ولم تصلني الوثيقة العربية الخاصة بالاجتماع، لكن وصل إلينا سجل الكاتب الشرعي المسيحي الذي كان يسجل أسماء المدعين لكي يكون بإمكانهم أداء عملهم أمام محاكم الملكة[٤]. كانت هذه – كما يقول طابيا Tapia – هي آخر مرة يظهر فيها منصب نائب القاضي الأكبر في

(1) AHPA v, Prot. 460 f. 138. Tapia: Comunidad morisca, p. 66. Molenat: ¨Alcaldes et alcaldes mayores de moros, p. 183.

(2) AHPAv, Prot. 460, p. 177. Tapia: Comunidad morisca, p.66.

دعوى جماعة مسجد القبلة. في آبلة في الثالث من يناير من عام ١٤٥١ كانت الجماعة والوجهاء في المسجد المذكور بناء على دعوة سلامة بورخادو حسب توقيعه أمامي، وكان من بين المجتمعين المعلم علي بابيلون والمعلم سلامة الرومو قاضي جماعة المسلمين في المدينة نيابة عن المعلم عبدالله بوتيخا والسيد فرج إلكويربو والسيد عمر بن صالح ناروس وألفونسو غونثاليث ديل لومو وبدرو مانويل بن دييغو الباريس لتقديم الدعوى. الشهود: السيد عمر فقيه مسجد القبلة وعلي موني والمعلم علي أناسيس بن السيد فرج وهم مسلمون من آبلة».

(٣) الآخر ، يتكرم الملك خوان بمنح منصب القاضي له ولأولاده ولأحفاده إلى الأبد، وأن يُمنح امتيازات بمقتضى ما منحه أخونا الملك إنريكي إلى السيد فرج المذكور» انظر
Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Reales Cartas Ejecutarias, c. 29. 1.

(٤) هناك حالة موثقة ذكرتها آنا لا بارتا في
¨La aljama de los musulmanes de Calatorao nombra procurador (documento árabe de 1451)¨Al Qantara, 9, 1988. pp. 511-517.



آبلة، ربما بسبب النزاع الذي سنشير إليه لاحقًا. آخر قاض أكبر للمملكة – الطليطلي إبراهيم الصدفي – لم يعين نائبًا له مطلقًا في آبلة: على الأقل لم يثبت ذلك وثائقيًّا.

وكما نرى؛ فإن كل القضاة الأكابر في المملكة كانوا من طليطلة باستثناء البلبيسي، ربما بسبب أهمية جماعتهم وعددها الكبير حتى القرن الخامس عشر. لم تبرز وادي الحجارة – وهي الجماعة الأخرى التي كان يُعين فيها قاض– ولم تتميز بين الجماعات الأخرى، بل لا نجد أي تمييز بين المسلمين التابعين للتاج والمسلمين التابعين للأسقفية. يمكننا أن نفكر في تأثير شخصي لأصحاب الأعمال المسلمين داخل القصر الملكي نفسه: لقد كان الصدفي معلمًا لأعمال البناء الخاصة بالملك، وقد زكَّى دوق انفانتادو تعيين البلبيسي، أما الصدفي فقد زكَّاه ألونسو فونسيكا أسقف طليطلة. إن الاعتراف بنفوذ البلبيسي في آبلة في وقت كان فيه الصدفي موجودًا في وثائق أخرى يدعونا إلى التأمل، لكن للأسف معلوماتنا قليلة عن هيكل الجماعات القشتالية مما لا يمكننا من الوصول إلى نتائج.



بالنسبة للفقهاء الذين ينتمون إلى جماعات مهمة مثل جماعة آبلة فإننا نعرف صلات قضائية مع جماعة برغش وبلد الوليد، لكننا لا نعرف صلات مع شقوبية رغم قربها ورغم وجود شخصية شهيرة مثل المفتى عيسى بن جابر.

اعتبارًا من منتصف القرن الخامس عشر أدى عدم الاستقرار العام في المملكة وعدم اتخاذ قرار في قضايا تمس حياة الناس، أدى إلى وجود أوضاع جديدة. إن التشريع المسيحي بصفة عامة وقوانين مرسية بصفة خاصة (١٤١١) [وقوانين آبلة، مراجعة مونساليو] والأمرالذي أصدرته الملكة كاتالينا في لانكاستير في بلد الوليد بشأن المسلمين واليهود (١٤١٢)، كل ذلك حاول منع أن يحل القضاة المحليون المسيحيون محل القضاة الخاصين أو قضاة الجماعة. ورغم أن قرار عام ١٤١٢ قد طُبق بشكل محدود وجاء تغييره في عام ١٤١٨ ليحد من آثاره، فإن توصياته كان





يمكن أن تكون خطيرة على الجماعات على المدى الطويل[١]. وكانت جماعة برغش Burgos تقبل نظام التقاضي هذا منذ عصر فيرناندو الرابع، مع أن تلك الممارسة لم تُعمم على بقية جماعات مسلمي التاج ومسلمي الأسقفية[٢]. ومع ذلك ففي منتصف القرن الخامس عشر فضَّل المسلمون في بعض المدن أن يقضي بينهم قاضٍ مسيحي على أن يقضي بينهم قاضي الجماعة، ورفضوا الامتياز الممنوح لهم بأن يكون لهم قضاة من بينهم.

وفي أحيان أخرى كان الأشخاص العاديون هم الذين طلبوا من الملك أن يسمح لهم بالتقاضي أمام قضاة محليين أو أمام المحكمة لرفع قضايا كانوا يعتبرون أن قاضي المسلمين الأكبر لن يحكم فيها بالعدل بسبب العلاقات الشخصية. وفي النهاية كَثُرَ تعيين قضاة مسيحيين للفصل بين المسلمين والمسيحيين واليهود، وجاء ذلك في فترة النزاعات الداخلية بين إنريكي الرابع والنبلاء[٣].

إن استبدال قضاة محليين أو مراجعين ملكيين بقضاة الجماعة ربما حدث بعد عام ١٤٥١ ففيه يذكر قاضي الجماعة لآخر مرة كممثل لقاضي الجماعات في المملكة. ربما حدث ذلك طوعًا؛ فقد كان من اليسير أن يتخلى المدجنون عن قوانينهم في علاقاتهم مع الكنيسة، وذلك بسبب تبعية مدجني شمال قشتالة للقضاء الكنسي وبسبب علاقاتهم الطيبة بالمجلس البلدي. كان الطريق ممهدًا بسبب تعيين مراجعين مسيحيين لتمثيلهم أمام القضاء المسيحي في ذلك التاريخ. وكما رأينا؛ فقد كان المجلس البلدي يمثل جماعات المسلمين واليهود أمام الملك إذا كان عدد أفراد تلك

(١) انظر دراسة مفصلة
Echevarría ¨Política y religión frente Islam: sobre musulmanes en el siglo XVII», Qurtuba, 4, 1949, pp. 45-72.

(٢) في عام ١٣٠٤. انظر *López Mata: ¨La morería¨, pp.344-345.*

(٣) في أراغون كانت لجماعات مسلمي إلشى وشاطبة وآراندا وأوريهويلا وثيربينتي قضاة مسيحيون
B-swell: The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century, New Haven, 1977, pp. 71-87.

انظر كذلك *Echevarría «Las aljamas mudejares castellanas», pp. 99-101*



الجماعات كبيرًا أو إذا كانت للجماعة أهمية اقتصادية بالنسبة لمصالح المواطنين. ليس من الغريب إذًا أن تطلب الجماعات منهم تمثيلها أمام القضاء. وبالإضافة إلى آبلة؛ فقد رفضت الجماعات التابعة للتاج في طليطلة وشقوبية القضاء الإسلامي فيما يبدو بسبب ظلم بعض القضاة الذي أدى إلى هجرة العديد من المسلمين وإلى انعدام ثقة الباقين ممنْ لم يهاجروا(١). ونعتقد أن تلك الحالات مرتبطة ببعضها لأن شقوبية كانت إحدى الجماعات التابعة للقاضي الأكبر في طليطلة محمد القيسي طوال عام ١٤٢٠، وأن آبلة قد انفصلت عن طليطلة. وعلى أية حال؛ فبينما كان هناك ممثل للقاضي الأكبر للجماعات في اجتماعات الجماعة؛ إلا أنه في اجتماع عام ١٤٧٦ ترأس الاجتماع السيد خوان ديل كامبو مراجع المدينة(٢).

وفي إطار المواجهات بين إنريكي الرابع وأخته إيسابيل إيسابيل الكاثوليكية لاحقًا- بسبب الخلافة على عرش قشتالة، كان للأميرة إيسابيل بمقتضى اتفاق توروس دي غيساندو Toros de Guisando عام ١٤٦٨- السيادة على عدة مدن بمن فيها من جماعات: آبلة واويتىHuete ، أوبيدا، الكاثار دي سان خوان، مولينا، مدينة ديل كامبو، إيسكالونا وأراندا دي دويرو. وقد عينت الأميرة إيسابيل – انطلاقًا من ممارستها لصلاحياتها وكشكل من أشكال حشد التأييد لها وتنظيم مؤيديها- عينت الفقيه إبراهيم الشرفي، التابع لسيادة أسقف طليطلة ألونسو كاريو، قاضيًا أكبر لجماعات آبلة وأراندا(٣). هذا التعيين – الذي تم إقراره عندما تحولت الأميرة إلى

---

(١) هذا ما يتضح من وثيقة تخص سيغوبيا عام ١٤٩٠.

انظر *AGS, RGS, agosto, 1490, 820.*

(2) Sobrino Chomón: Documentos del Archivo Municipal de Ávila, Ávila, 1999. vol II, p. 249.

(3) *1491, agosto, 30 Valladelid, Real Chancillería, c.39-7. 601-3*

النزاع في الجماعات ، و التعيينات التي صدرت للشرفي. انظر

Molenat: ¨Une familla de élite mudejar de la corone de Castille: le Xarafi de Tolede et Alcala de Henares¨ en Melanges Louis Cardaillac, Zaghouan, 1995 t.2 pp. 765-772.

¨A propos d´Abrahen Xarafi: les alcaldes mayores, de los moros de Casille au tamps des Rois Cathcliques¨, en VII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel 19-21 de septiembre de 1996), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, p. 175-184.



ملكة – كان انتهاكًا لامتيازات الجماعة التي منذ فترة لم يكن منها قاض أكبر خاص بها أو نائب للقاضي الأكبر لجماعات المملكة. كانت الصلاحيات الممنوحة له تتعارض مع صلاحيات قضاة البلدية، وكانت تستند إلى الامتيازات السابقة على انفصال الجماعات الكبيرة في قشتالة عن القاضي الأكبر للمملكة والقضاة المسلمين المحليين[١]. وبالإضافة إلى القضاء الداخلي الخاص بالموضوعات الدينية؛ كانت تمنح للقاضي صلاحية الفصل في النزاعات المدنية والجنائية[٢]. وبالإضافة إلى ذلك؛ كان يمكن أن يمارس دور قاضي الاستئناف كما هو دور الملوك كحماة للجماعة الإسلامية[٣].

إن صعود الشرفي قد تم على حساب عائلة بلبيس Belvis، وقد أعيد الاعتبار لدور القضاة المنتمين إلى جماعة طليطلة داخل المملكة، ربما في أعقاب وفاة الملك إنريكي الرابع، على ضوء الارتباك الناشئ بسبب الحرب الأهلية والفوضى التي ترتبت على إقالة الموظفين الملكيين الذين كان قد عينهم الملك المتوفى. وكان يجب إقرار ذلك التعيين من قبل الملوك الجدد. في آبلة في تلك السنوات كان القضاء المدني

Echevarría "De Cadi a alcade mayor..", Al Qantara, XXIV- 1 2003. pp.139-168 y XXIV-Z, 2003, pp. 273-289.

(١) «آمر جماعات المسلمين والمسلمات في مدينة آبلة والمدن والقرى الأخرى أنه منذ الآن سيتخذونكم قاضيًا للجماعة وسيتعاملون معكم ومع نوابكم في كل القضايا المدنية والجنائية، لا مع أي شخص آخر تعاملوا معه في الماضي. ويكون لكم حق جمع مستحقاتكم والمزايا الخاصة بهذا المنصب». انظر *1491, agosto,30. Valladolid, Real Chancillería, RCE, c.39-7, f.2*

(٢) وإنى أمنحكم حق الفصل في الدعاوى المدنية والجنائية، شخصيًّا أو عن طريق نوابكم بالطريقة التي تصرف بها قضاة الجماعة حتى الآن» انظر
Real Chancillería, RCE, c. 39-7. f. 2 y 3.

(٣) ذكر الملكة ومجلسها ، وهو امتياز ربما حصلت عليه عندما كانت إيسابيل لا تزال أميرة، دليل يقوي رأيي القائل بأن هذه الوثيقة مزورة، لكن هذا لا يمنع أن تكون صلاحيات القاضي هنا محددة وفقًا للقانون الساري آنذاك. «كل الأحكام التي تصدر في المدن والقرى تعرض عليكم أنتم يا إبراهيم الشرفي كضامن أكبر للجماعة، ولا تعرض على أى شخص آخر لكى تفحصوها وتصدروا حكمكم فيها وفقًا لشريعتكم ولسنة المسلمين، والأحكام التي يصدرها إبراهيم الشرفي القاضي الأكبر للجماعات ويتم استئناف حكمة فيها، يكون الاستئناف أمامي بحضور مجلس ليتم الفصل فيها وفقًا للشريعة والسنة». انظر
RCE, C. 39-7. f.3
Echevarría "De cadi a alcalde mayor", pp.160-168.



والجنائي في يد المراجعين[1]. بينما كان الفقهاء هم الذين يعالجون الأمور الدينية. كان هناك فقيه لكل مسجد في المدينة، وكانوا على دراية بقوانين الشريعة الإسلامية[2].

بعد أن هدأت الأمور في المملكة كانت هناك إرادة واضحة لإعادة تنظيم جماعات قشتالة، وقد أدى الملكان الكاثوليكيان ذلك الدور بعناية في الوقت الذي بدأ فيه تنفيذ مشروع الحرب ضد غرناطة. إزاء الحاجة إلى وجود محاورين لهم صلاحية توحيد السلطة على الجماعة وقادرين على فرض توزيع الضرائب لتمويل الحرب، أعيد فتح موضوع تعيين إبراهيم الشرفي قاضيًا أكبر لجماعات المسلمين في المملكة، وقد أقر الملكان ذلك التعيين الذي كان تنفيذه صعبًا من خلال امتيازات سابقة.

استنادًا إلى قرارات ملكية جديدة طلب الشرفي من الجماعة أن تستقبله بما يتفق مع امتيازاته، وقد رفضت الجماعة طلبه عبر المراجع الذي كان قاضيًا يمثل القضاء المسيحي. وكانت مواجهة من هذا النوع قد حدثت في عام ١٤٧٩، عندما طالبت الجماعة اليهودية بأن يفصل بينهم شاكون بدلاً من الحاخام الأكبر إبراهام سنيون، وهكذا كانت هناك سابقة واضحة أمام المجلس البلدي وأمام مراجعي المدينة[3]. من

(١) غونثالو شاكون (١٤٧٥-١٤٧٩) ثم خوان ديل كامبو (١٤٧٦) ثم ألونسو بورتوكاريرو (١٤٨٧-١٤٨٨) ثم ألبارو دي سانتي استيبان الذي عينه في ١٤٨٨. هذه التعيينات لا تحدد ما إذا كان عليهم الفصل في قضايا الأقليات، رغم أن ذلك قد يُفهم ضمنيًا. انظر

Documentación real del Archivo del Consejo abulense (1475-1499), Ávila, 1994. pp. 22-24 152-155, 169-181.

صلاحيات القاضي كريستوبال دي بنابنتي يحددها النزاع ضد إبراهيم الشرفي «عندما تولى المراجع ألبارو دي سانتي استيبان منصبه كمراجع وتلقى الهبات الممنوحة له من الملكين وجاء للإقامة هنا ولممارسة وظيفته في سبتمبر من عام (١٤٨٨) وتولى الصلاحيات الممنوحة للقاضي حتى الآن وهى الفصل في قضايا المسيحيين والمسلمين واليهود، المدنية منها والجنائية». انظر

Real Chancillería, RCE, 39-7. f. 9.

(٢) علم بوجود ثلاثة: واحد لكل مسجد، وفى حالة عدم وجود فقيه كان يمكن اللجوء إلى فقهاء جماعات أخرى للاستفتاء. انظر

Fernández y González: Estado social y político, p. 395.

(3) 1479 noviembre, 15. Toledo.

Documentación real del archivo del Consejo, pp. 106-108.

Los judíos de Ávila, pp. 58-60.





الغريب أن المسلمين أنفسهم هم الذين طالبوا بأن يكون القضاة من بين المراجعين الملكيين والقضاة المنتدبين، وهو ما حدث مع اليهود، الأمر الذي اعترفت به التعيينات التي أقرها الملوك(١).

إزاء عدم توافر شرط قبول الجماعة لتعيين قاض، تم الاحتكام إلى شخص الملك أو إلى محكمته وهي الجهة الوحيدة التي لها سلطة أعلى على القاضي الأكبر والتي لها صلاحية النظر في القضية، وفقًا لقوانين الشريعة الإسلامية. أقام الشرفي دعوى ضد جماعة آبلة، التي مثلها القاضي السيد كريستوبال دي بينابنتي، لكي ترفض قضاء المراجعين وتعترف به هو ونوابه كقضاة شرعيين للأقلية المسلمة. إن تقديم الأدلة ومحاولة المراجع والمجلس البلدي المحافظة على سلطتهم القضائية على المسلمين لم تكلل بالنجاح. وقد اعتبر بينابنتي خارجًا عن القانون لأنه لم يمثُل أمام المحكمة للدفاع عن قضيته – ونحن نتساءل لماذا لم يمثُل إذا كان هو المستفيد الأول – وقد حُكم عليه بدفع مبلغ ٧٤٧ عملة مرابطية كتكلفة للقضية، وأُمرت جماعة المسلمين في آبلة بطاعة إبراهيم الشرفي(٢). بعد ذلك بخمس سنوات كانت المعركة لا تزال دائرة؛ فقد عاد المجلس البلدي لاستئناف الحكم أمام الملكين في قضية حاول فيها الشرفي أن يعمل قاضي المسلمين في بالنسية كممثل له في القضايا المدنية والجنائية لجماعة آبلة. كان الحكم واضحًا؛ فقد منع الممثل من الفصل في القضايا الجنائية، وكان هناك تعهد بدراسة ما كان يحدث سابقًا في الشق المدني (نظن أنه منع من الفصل فيه أيضًا(٣)).

(١) بعد ذلك أجاب كريستوبال دي بنابنتي المذكور على سؤال موجه إلى الجماعة المذكورة وقال إن خطاباتنا لن تنفذ للأسباب التالية: أولاً: لأن إبراهيم الشرفي المذكور لم يكن أبدًا قاضيًا. ثانيًا: أنه ليس هناك ما يثبت أن إبراهيم الشرفي كان قاضيًا؛ بل إن سلفه – المراجع ألونسو بورتوكاريرو – تركه في هذا المنصب وعمره ٢١ عامًا حتى الآن. لهذا يرى أنه لا إبراهيم الشرفى ولا أي شخص آخر تولى منصب قاضى المسلمين، إلا المراجعين المذكورين، ثم ألبارو دي سانتي استيبان وكريستوبال دي بنابنتي. رغم ذلك قال إن مسلمي الجماعة غير ملزمين باتخاذه قاضيًا للأسباب المذكورة، وهو ما لا ينطبق على المراجع المذكور وموظفيه، فهم يعرفونهم ويقيمون بينهم...» انظر

1491, agosto,30. Valladolid, Real Chancillería, RCE, c. 39-7. f. 9.

(2) 1491, agosto 30. Valladolid. Real Chancillería, RCE, c.39-7. f.13.

(3) 1469, marzo, 30. AGS, RGS, f. 41.

Tapia: Comunidad morisca, p.65.



إن الإشـارات المتكررة في الوثائق إلى هذه القضية التي كان على القاضي الأكبر لجماعة المسلمين والملك ومحكمته أن يحكموا فيها «طبقًا لشريعة المسلمين وللسّنة»[١] تثير مشكلة استخدام اللغة العربية في الكتابة في إطار القانون. عندما تولى الملك وممثلوه مسؤولية الفصل في قضايا المسلمين واليهود وجدوا أنفسهم أمام مشكلة رئيسية: إما الاحترام الكامل لحقوق الأقليات في أن تتحاكم إلى شرائعها، وإما احترام روح القانون لتجنب مصادمات مع الجماعات[٢]. لكن كان عليهم أولاً أن يتكيفوا مع تشريع لم يتعين عليهم أن يطبقوه حتى تلك اللحظة. بالإضافة إلى وجود القوانين الإسلامية في أماكن متفرقة لم يكن لدى القضاة المسيحيين مصنفات تجمع تلك القوانين التي يُحكم على أساسها. يُضاف إلى ذلك البُعد الديني للقضاء الإسلامي الذي كان يخلو منه القضاء القشتالي.

لحل المشكلة الأولى؛ كان من البديهي أن يلجأ القضاة المسيحيون إلى المسلمين أنفسهم لكي يمدوهم بمعلومات حول نظم تشريع لم تكن السلطات المسيحية قد تدخلت فيها حتى تلك اللحظة. كان ذلك هو السبب في ترجمة مصادر تشريعية إسلامية إلى اللغة الإسبانية مثل «شريعة المسلمين»[٣] وكتابة مصنف «مختصر السنة» لعيسى بن

---

(1) Real Chancillería, RCE, c.39-7. f.3.

(٢) من المفيد جدًّا في هذا الموضوع قراءة دراسة

A. Zomeño: ¨El derecho islámico a través de su imagen colonial durante el protectorado español en Maruecos,** El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades,* ***Madrid, 2002, pp. 307-331.

الجزء المخصص لأحكام المسلمين يثير قضية الحاجة إلى استلهام روح الشريعة. أشكر الدكتورة ثومينيو على إتاحة فرصة قراءة الكتاب قبل أن يُنشر.

(٣) أشير إلى «قوانين المسلمين» في ذلك الوقت، لأننى أعتقد أنه إلى أن يتم تحديد تاريخه لا يمكن التأكد من ترجمتها وتطبيقها في القرن الرابع عشر، ولا أستبعد أن ينتمي الكتاب إلى القرن الخامس عشر. انظر

Carmona: ¨Texto jurídico- religiosos islámicos de las épocas mudéjar y morisca¨, Areas, Revista de Ciencias Sociales, 14 (1992).

وقد ثبت استعانة السلطات في بلنسية بترجمة مواد الشريعة الإسلامية:

Barceló: Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el llibre de la genna e xara dels moros, Córdoba, 1989. p. XIV.



جابر[١] يبدو أنه يمكن في النهاية إثبات ضرورة وضع تلك النصوص أمام الجانبين في الجماعة: **أولاً:** لكي تكون بمثابة دليل أمام المحاكم القشتالية (كما يرى كل من ألفونسو كارمونا وويغرس[٢] وكارمن بارثيلو)، **وثانيًا:** لإرشاد الجماعة المسلمة التي تتحدث الإسبانية التي لن تكون لها إمكانية اللجوء إلى قاضيها لتوضيح أمور ذات طابع لاهوتي أخلاقي- وقانوني أيضًا - وإلى مفسرين مؤهلين للكتب العربية. لقد ثبت أن كتاب «شريعة المسلمين» وترجمة «كتاب التفريع» لابن الجلاب البصري (المتوفى عام ٩٨٨) يمكن مقارنتهما بالكتب الإرشادية للقضاة التي كانت موجودة في الأندلس والتي حررها كل من ابن أبي زمانين وابن هشام الأزدي وغيرهما. هذا المصنف تنقصه عدة فصول عن العبيد وعتقهم، وعن نظام المشاركة والمزارعة، إما لأنها طبقت النظام المعمول به في قشتالة، وإما لضياع الصفحات التي تتعلق بهذه الموضوعات. بعيدًا عن هذا الاختلاف لا يوجد في الكتاب تكييف لوضع المسلمين تحت حكم قشتالة، رغم أنه لا توجد حتى الآن دراسة متأنية للمخطوط القشتالي المحفوظ. إلى جانب ذلك؛ فإن المساحة المخصصة للقضايا الجنائية صغيرة جدًّا (١٠٪ فقط من مجموع القوانين)[٣].

إن الأعداد المتزايدة لحالات الاستئناف أمام محكمة قشتالة الملكية - في سلمنقة وبلد الوليد[٤] يدعونا إلى التساؤل حول ضرورة معرفة القضاة المسيحيين للمصادر التشريعية الإسلامية، وكيف كانوا يستعينون بمسلمين لكي يتمكنوا من

---

(١) لا نتفق مع ما تذهب إليه المؤلفة، فعيسى بن جابر نفسه يعلن أنه وضع الكتاب استجابة لرغبة المسلمين في دراسة الفقه الإسلامي، لا بطلب من السلطات المسيحية (المترجم)

(2) Wiegers: Islamic Literature, p. 58-59.

(3) Carmona ¨El autor de las leyes de moros¨ en Homenaje al Prof. Forneas Besteiro, Granada, 1995, pp. 957-962. ¨Texto Jurídico religioso¨, pp. 20-23.
Abdoud Haggar ¨das leyes de moros son el libro de al Tafri¨, Cuadernos de Historia del Derecho, 4 (1997), pp. 163-201.

(4) Varana Garcia ¨ judíos y moros ante la justicia de los Reyes Católicos. Cartas ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid (1426-1495), en Proyección histórico de España en sus tres culturas, Valladolid, 1993, I, pp. 337-367 y Cartas ejecutorias, Valladolid, 2001.



إصدار الأحكام. في حالة آبلة على وجه التحديد لدينا حالتا قتل تم فيهما الاستئناف أمام محكمة بلد الوليد في عهد الملكين الكاثوليكيين. الحالة الأولى خلال فترة إقالة السلطات المسيحية للقاضي الأكبر، وفيها دعوى رفعها إبراهيم بيروخيل ضد كل من أحمد الكورتو وعبدالله دي لاس ناباس بسبب مقتل أخيه علي بيروخيل، وقد أصدر القاضي أندريس مورينو في آبلة حكمًا بإعدام عبدالله لاس ناباس ونفي أحمد الكورتو نفيًا دائمًا(١). وقد استأنف أحمد الكورتو الحكم أمام قاضٍ آخر في المدينة هو كريستوبال دي بينابنتي الذي خفف مدة النفي لتكون عامًا واحدًا، فاستأنف إبراهيم بيروخيل الحكم مرة أخرى أمام الملكين فتمت مراجعة القضية وتم الحكم على أحمد الكورتو غيابيًّا بقطع يده اليمنى ووضعها على مرأى من الناس. لقد تم تطبيق عقوبة غريبة على القضاء المسيحي في ذلك العصر، وربما كانت لها سابقة في القانون الإسلامي(٢).

الحالة الثانية كانت قضية ذائعة الصيت وموثقة بشكل تام، وهي قضية نُظرت في أولميدو خلال عامي ١٤٩٢ – ١٤٩٣ بين كل من يوسف الريكو وعلي موهاراتشي؛ فقد قُتل علي الريكو نجل الطرف الأول وتورط في قتله بعض وجهاء جماعة مسلمي آبلة(٣). كان عبدالله موهاراتشي قد سدد طعنة إلى رأس عبدالله الريكو فمات ودُفن في مدافن آبلة في مقبرة فخمة بها ثلاثة أجساد وعليها نقوش قرآنية وعبارات باللغة

---

(1) Real Chancillería, RCE, c. 29-32.
Varona García Judíos y moros¨, p. 359.
Cartas ejecutorias, p. 516.

(٢) هناك قضية قتل نظرها قاضٍ مسيحي ممثلاً عن كارتاخينا وقاضيان مسلمان، وفقًا للسنة. كانت العقوبة هي الإعدام شنقًا علىً مرأى من الناس من أعلى قلعة الكانتاريا. انظر
Torres Fontes ¨El alcalde mayor¨, pp. 170-171.

(3) Jiménez Gadea ¨Acerca de cuatro inscripciones árabes abulenses¨, Cuadernos abulenses, 31, 2002, pp.25-71 y Estelas funerarias islámicas de Avile: clarificación e inscripciones,

أشكر خابيير خيمينيث على إتاحة قراءة الكتاب قبل نشره. يمكن متابعة القضية في:
Martín Rodríguez:** Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, **VII, Ávila, 1996, pp. 146-148.
Luis López Documentación medieval abulense, pp. 22-29.



العربية توضح شخصية المتوفى بطل القضية[1]. هذا نفس ما حدث في القضية السابقة؛ فقد هرب المذنب وأمرت العدالة باعتقاله واقتياده إلى مقر المحكمة، واستدعت الشهود ومن بينهم يوسف بالوميرو، وهو أحد أبناء عائلة عريقة من آبلة. كان يوسف بالوميرو مسجونًا على ذمة قضية أخرى - بالمناسبة فقد كان أبناء عائلة بالوميرو دائمي التردد على المحكمة والكاتب الشرعي -. بعد أن تم إعدام علي موهاراتشي طلب يوسف الريكو من السلطات الحماية له ولأسرته خوفًا من انتقام أسرة القاتل، وكانت أرملة القاتل قد أُلزمت بدفع رسوم التقاضي (٣٤٠٧٢ مرابطيًّا كاملاً). تعللت الأرملة - عبر وكيل لها لأنها امرأة كما تقضي الشريعة الإسلامية - بأنها مفلسة ولا يمكنها دفع المبلغ؛ ولهذا فقد أُمر بالحجز على ممتلكاتها[2].

بقية القضايا التي وصلت إلينا، والتي فصل فيها قضاة مسيحيون، تتعلق بقضايا مدنية متنوعة: استعادة أراضٍ مرهونة - يشترك فيها يوسف بالوميرو المذكور، تقسيم ميراث، اعتداءات...، بصفة عامة هي نفس القضايا التي تخص مسلمي آبلة أو مسلمي بقية المدن القشتالية، وكل هذه القضايا تبين إلى أي مدى تمت المحافظة على الشريعة الإسلامية والعادات في تقسيم الميراث وهي قوانين مختلفة تمامًا عن قوانين المسيحيين[3].

الوجه الآخر الذي كان يتم احترامه بشكل صارم كان الشهادة؛ فقد كان ذلك شرطًا لكي يكون الحكم في القضية صالحًا. سواء القانون القشتالي في ذلك الوقت أو قانون المسلمين الذين كانوا يولون أهمية لأدلة الشهود. كانت الأدلة هي اعتراف المتهم أو الحلف أو رفض الحلف ثم الشهود ثم الادعاءات القضائية، ولم تكن الكتابة

---

(1) Jiménez Gadea ¨Acerca de cuatro inscripciones¨, pp. 47.

(٢) المصدر السابق.

(3) ***Real Chancillería, RCE, c.15-4***
Varona García ¨ judíos y moros¨, pp. 353 - 363.
Cartas ejecutarías, p.259.



سوى نموذج للشهادة. كان دليل الشهود عبارة عن معلومة تخص موضوع النزاع عن شيء تأكد منه الشاهد. وكان القانون الإسلامي يعتبر أن المدعي هو الذي يتعين عليه تقديم أدلة أولاً ثم يقدم المتهم أدلته، وهكذا يحدث التناوب حتى يتم الفصل في القضية. وفي حالة ما إذا كان المدعي والمتهم على مسافة من مكان التقاضي كان يتم تخصيص وقت لكل منهما لتقديم الأدلة. وبعد تقديم الأدلة كان يتم إعلام المتهم بأسماء شهود الاتهام واختبار صلاحيتهم[1]. وفي بعض الحالات كان يمكن للقاضي أن يعلن عدم إمكانية دحض شهادة الشهود.

لذلك؛ ولأن أدلة الشهود كانت هي الأهم للفصل في القضية، كانت تولى أهمية كبيرة لشخص الشاهد، وقد توقف المشرع كثيرًا عند صلاحية الشاهد حتى لا يخطئ القاضي بسبب شهادة زور. ومن بين الكتب التي تتحدث عن شروط الشاهد؛ هناك رسائل في القانون الإسلامي كان فقهاء الأندلس يفضلونها، على الأقل اعتبارًا من القرن التاسع. وفقًا لهذه الكتب؛ كان يتعين أن يكون الشاهد مسلمًا بالغًا[2] حرًّا في حالة الشك في ذلك كان يُفترض أنه حر سليم العقل، سواء في أثناء الحدث موضوع القضية أو في أثناء الإدلاء بالشهادة، وحُسن السُمعة، وكان يُستبعد من الشهادة الفاسق، وفاقد المروءة[3]. ولم يكن يصلح للشهادة الشخص الكفيف، إذا تعلق الأمر بشيء يستدعى الرؤية، ولم يكن يصلح للشهادة شخص كفيف وأصم في آن واحد. لهذا فسواء في القضايا أو في العقود كان لابد من وجود شاهدين عن كل طرف،

(١) الألفاظ المستخدمة هى «حجة» و «بينة» كما كان يستخدم لفظ «دليل» و «برهان». انظر
Pelaez Portales: Proceso Judicial, pp. 193, 200-205, 218-219.

(٢) يرى ابن القاسم المالكي أن عمر البالغ خمسة عشر عامًا إذا ظهرت علامات البلوغ، وإلا فيكون ثمانية عشر عامًا. انظر

Pelaez, p.221

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٠– ٢٢١. عدم مراعاة الآداب العامة كان يتمثل في ألعاب اللهو، المشاركة في المسابقات أو لعب الشطرنج والسهو عن الواجبات الدينية، شرب المسكرات، حضور الاحتفالات، الأكل في الشارع على مرأى من الناس. انظر
Pelaez : La administración de justicia, pp. 79-80.

كما كان يعفى المسلم الذي لم يؤد فريضة الحج رغم الاستطاعة.





كليهما مسلم، فإن لم يوجد فيهودي، إذا تعلق الأمر بشخص يهودي. وكان يُطلب من الشاهد أن يُقسم وفق شريعته قبل الإدلاء بالشهادة وفقًا لصيغة يتضمنها القانون الملكي الذي أقره مجلس شريش عام ١٢٦٨، والذي يختلف قليلاً عن القوانين المعمول بها في الممالك المسيحية الأخرى[1]. وحتى عام ١٤٧٨ أصدر الملكان الكاثوليكيان تعليماتهما إلى سلطات آبلة بالسماح لليهود والمسلمين بأداء القسم وفقًا لصيغ خاصة وبعدم إيداعهم السجن قبل التأكد أولاً من التهم الموجهة إليهم[2]. وكان التوقيع يتم حسب الأبجدية العربية، لا وفقًا للأسماء التي يستعملها الكتبة الشرعيون في قشتالة.

ولكي ننهي جزء القانون الخاص بالسلطات المسيحية؛ يتبقى لنا أن نذكر استعمال الكتابة الشرعية القشتالية للفصل في القضايا التي تنشأ بين الجماعات الإسلامية. تحفل كتب القواعد المنظمة للكتبة الشرعيين بسجلات أعدها أعضاء جماعة المسلمين: من تقديم القروض واستردادها إلى العقود التجارية والإيجارات وتسليم البيوت للرهن العقاري وتعيينات المدعين...إلخ، كما يتضح من السجلات العديدة المذكورة في هذه الدراسة.

وكان بإمكان المسلمين أيضًا الاستعانة بمحامين مسيحيين ليدافعوا عن مصالح الجماعة أمام السلطات المسيحية كما كان يحدث في أماكن أخرى. نحن نجهل ما إذا كان تعيين المدعين يتم باللغة العربية في وثيقة داخلية للجماعة؛ فقد تكون الوثيقة المحررة بالعربية قد فقدت، وتبقى لنا سجلات التعيينات أمام الكتبة الشرعيين المسيحيين، وكان ذلك إجراء ضروريًّا لكي يتمكن المحامي من العمل أمام محاكم قشتالة. ففي

---

(١) يؤدى المسلمون القسم بهذه الطريقة: على منْ يؤدي القسم أن يؤديه أمام باب المسجد، فإذا لم يكن هناك مسجد ففى مكان آخر، ويجب أن يؤدي المسلم القسم واقفًا وهو متجه إلى القبلة، وعلى منْ يحضر القسم أن يردد كلمات: أقسم فلان بالله وبالكتاب الذي تلقاه يعقوب لنفسه ولبنيه وبالحق الذي أنزله الله على محمد بن عبدالله... أن هذا ليس صحيحًا، وإذا حلف كذبًا أن تُستحق لعنة الله ومحمد نبيك وما ورد في القرآن في حق منْ لا يؤمنون بشريعة الله. يجب أن يردد المسلم الذي يؤدي القسم: أقسم على ذلك ويردد الكلمات التي ذكرها منْ يحضر القسم ثم يقول آمين. انظر
Cartas de los reinos, p. 84.

(٢) «الشهود اليهود يحلفون وفقًا لشريعتهم وللتوراة، ويحلف المسلمون وفقًا لشريعتهم والقرآن». انظر
León Tello: judíos de Ávila, pp. 49-51.



عام ١٤٥١ على سبيل المثال مُنح المسلمون عبدالله بوتيخا وفرج الكوميربو وعمر بن سالي دي ناهاروس، كما منح غونثاليث ديل لومو وبدرو مانويل صلاحيات تمثيل الجماعة في التقاضي[١]. وفي أحيان أخرى – كما حدث عام ١٤٦٧ – عمل مسلمون ويهود كممثلين للجماعتين أمام المجلس البلدي: السيد إسحاق تامانيو والسيد حمد بالومو الحداد[٢]. يبدو أن السيد كريستوبال بينابنتي كان لديه توكيل مشابه لكي يمثل الجماعة أمام المحكمة في قضية تعيين الشرفي[٣].

من حيث القضايا الدينية، والتي لم يكن من الممكن معالجتها إلا داخل الجماعة بالطبع، فقد استمر العمل بنظام الفتوى المبنية على آراء فقهية موجودة في كتب وضعها كبار الفقهاء المسلمين. كانت الفتوى يؤيدها فقهاء مشهورون في جماعات مهمة في المملكة، وكان المهم التوقيع عليها كما يشير كتاب التفريع لابن الجلاب[٤]. إن النص الوحيد الذي تصف فيه جماعة مسلمة مدجنة بالتفصيل مصادر القانون التي يُرجع إليها في القضايا، هذا النص مصدره آبلة بالتحديد. إنه عبارة عن سؤال من فقهاء آبلة وعلى رأسهم عبدالله بن عثمان بن أحمد بن محمد بن حسين الأنصاري موجه إلى كل من الفقيه أبي العباس أحمد بن عمران من بلد الوليد والفقيه إبراهيم بن علي بن فراس روي دياس من برغش حول جواز الصلاة على الجلود غير المدبوغة. من بين الكتب التي ذكرها الفقيهان؛ هناك رسائل مهمة في القانون الإسلامي مثل كتاب التفريع لابن الجلاب البصري (القرن العاشر) و «رسالة في الفقه» لابن أبي زيد القيرواني (المتوفى عام ٩٩٦) و «تلقين في الفقه المالكي» لعبدالوهاب البغدادي (المتوفى عام ١٠٣١)[٥]. نحتفظ بعدد من هذه الرسائل مكتوبة بالأعجمية الموريسكية

---

(1) AHP Ávila, Prot 460. f. 177.

(2) Sobrino Chomon, vol II, p. 243.

(3) 1491, agosto 30, Valladolid Archivo de la Real Chancillería de Valladolid RCE, caja. 39-7 f.1

(4) El tratado jurídico de al Tafri de ibn al Gallab ed. Abboud Haggar, Zaragoza, 1999. II, p.482.

(٥) الوثيقة الخاصة بمجموعة غايانغوس نشرت عام ١٨٦٦:
Fernández y González Estado social y político, pp. 393-395.





وبالعربية. إن ذكرها كمصادر في وثيقة من آبلة يؤكد كذلك أن جماعات في قشتالة – وليس في أراغون فقط – كانت تعتمد عليها[1]. ومن ناحية أخرى؛ نؤكد انتقال هذه الكتب من العصر الأندلسي إلى العصر الموريسكي ليس فقط في محيط غرناطة. من حيث الأهمية القانونية لتلك النصوص، فهي تسمح بدخول جماعة المسلمين في قشتالة في اتجاه يخلط بين المدرستين العراقية والمغربية، وهو خلط غير معهود في شبه جزيرة إيبيريا، وهذا يحتاج إلى دراسات لاحقة.

ينبغي أن ندرس جوانب الحياة الاجتماعية والمدنية التي استمرت وأقرتها الشريعة الإسلامية والقضاة الذين يحكمون بمقتضاها. أول هذه الجوانب هو لجوء مسلمي آبلة إلى تحكيم يحل النزاعات ويجنبهم الوصول إلى المحاكم. فعلى سبيل المثال؛ نجد المعلم حمد بالوميرو الحداد، وهو مسلم من آبلة يعمل كحكم في «المنازعات». وقد قام حمد المذكور بتقسيم الميراث بين المعلم عبدالله بوتيخا وزوجته فاطمة والأرملة وابن إبراهيم دي إيسكالونا والسيدة عزيزة وابنها عمر»[2]. كان الرجل هو الذي يمثل المرأة في نظر القانون ، كما يتضح من حالة فاطمة، ابنة إبراهيم إيسكالونا على ما يبدو، التي منحته بموافقة صهره المعلم عبدالله بوتيخا – توكيلاً لكي يمثلها في أي قضية تخص الميراث «وقد أقره على كل ما فعله حتى الآن»[3]. من المهم كذلك أن نعرف ما إذا كان الحكم يتقاضى أجرًا عن عمله «أجر انتقال عشرون مرابطيًّا، وعربونا قدره خمسمائة فلورين ذهبية مسكوكة في أراغون». وكان الدخل يستخدم في صيانة مساجد المدينة. في تلك الحالة كان الحكم يقوم أيضًا برعاية الأيتام والأرامل.

---

(1) Carmona ¨Textos jurídicos¨, pp.15-26.

(2) AHP Ávila, Prot 460 f.15.

حول تقسيم الميراث انظر

Viguera ¨Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli¨Al Qantara, III, 1982, pp. 73-133.

Melenat: Alfaquis anonymes dous la Castille de, Rois Catholiques..¨Biografias mudéjares. La experiencia de ser minoría¨, Madrid 2008, pp. 417-470.

*(3) **AHP Ávila, Prot. 460. f.14.***

٢٦ مايو عام ١٤٤٨ أحد الشهود مسيحي، والشاهدان الآخران هما فرج إل لوبو بن السيد حسن، ويوسف بن إبراهيم دي فوينتيس كلاراس، وكلهم من آبلة.





هناك حالة أكثر تعقيدًا نظرًا لتداعياتها الاقتصادية هي حالة الحكم الذي يفصل في منازعات تخص جلود الحيوانات في مجزرة طلبيرة، وكان عدد من المسلمين قد اشتروا الجلود ثم تبين لهم أن حالتها سيئة. ولما كان المدعون مسيحيين كان لابد أن يكون القاضي، وهو دييغو غونثاليث دي دوينياس مسيحيًّا، وقد مثل أمامه من جانب المدجنين المعلم علي كارو الفاخيمي ومن المسيحيين خوان مونييث وبارتولومي غونثاليث وهما من مونيانا Muñana (قرية تابعة لآبلة). بعد الاستماع إلى الطرفين صدر الحكم لصالح المسلمين بأن يتسلموا مبلغ ثلاثمائة مرابطي عن البضاعة الفاسدة، وأن يتم تقسيم المبلغ على التجار، كلٌّ حسب نسبته، وهذا دليل آخر على استمرار العمل بالأعراف التجارية بين المسلمين[1].

وفي ما يتعلق بإدارة أحباس الجماعة؛ ذكرنا تصرف سليمان الرومو – قاضي جماعة المسلمين في آبلة ممثلاً عن المعلم فرج الشرفي القاضي الأكبر لجماعات المسلمين في قشتالة حين سلَّم للرهن العقاري عدة بيوت تابعة لمسجد القبلة أو مسجد الربض.

نستطيع أن نقول في النهاية إنه على الرغم من اتباع المسلمين لنظام قانوني مختلف عن نصوص الدين؛ فقد حافظ مسلمو آبلة على جزء كبير من الخصائص جعلتهم مسلمين في نظر المسلمين الآخرين: كان لهم قضاة مسلمون (على الأقل خلال فترة كبيرة من وضعهم كأقلية)، ومفتون على دراية بالشريعة الإسلامية، وفقهاء حافظوا على التراث القانوني المرتبط بفترة عصر ازدهار الإسلام الأندلسي، وأنماط من التصرف تتفق مع ما تنص عليه قوانين الشريعة التي شرحتها كتب ميسرة باللغة الإسبانية مثل «مختصر الأوامر والنواهي في الشريعة والسنة» لعيسى بن جابر مفتي شقوبية. إن ضياع اللغة العربية بشكل تدريجي لم يمنع أن يستخدمها الفقهاء كما تدل على ذلك وثيقة تنتمي إلى مجموعة غايانغوس[2].

****

(1) AHP Ávila, Prot. 460 f. 53.

الحكم موجود في صفحة ٦٢.

(٢) حول دور غايانغوس في دراسة الأدب الموريسكي انظر «المستعربون الإسبان في القرن التاسع عشر» تأليف مانويلا مانثاناريس، ترجمة وتقديم جمال عبدالرحمن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١ (المترجم).





الفصل السادس

أداء الجماعة الإسلامية للشعائر الدينية

إن إنشاء هوية خاصة يستند عادة إلى شعور بأصل مشترك وبمعتقدات وقيم مشتركة وبغريزة حب البقاء الجماعي[1]. وقد تشكلت هذه المشاعر بين مسلمي قشتالة عبر المؤسسات الدينية بشكل خاص. إن أداء شعائر دينية هي أركان الإسلام كان يمثل «الحد الأدنى الديني» الذي لا غنى عنه. هذا – بالإضافة إلى إمكانية الاحتكام إلى قوانين الشريعة الإسلامية وأداء الصلوات في المسجد – كان من الأمور المطلوبة من المدجنين لكي يُعترف بانتمائهم إلى الجماعة الإسلامية وفق ما وضحه فقيه مصري بعد ذلك بسنوات عندما أراد أن يبرر بقاءهم في أرض الكفار.

«لهم مسجد يصلون فيه، ويسمحون لهم بصيام شهر رمضان. يؤدون الزكاة ويفتدون الأسرى من يد النصارى. يقيمون شعائر الإسلام علانية ويجاهرون بعقيدتهم الإسلامية، ولا يتدخل المسيحيون في شؤونهم الدينية. يدعون في خطبهم لولاة أمور المسلمين دون ذكر اسم محدد، ويدعون الله أن ينصرهم وأن يُهلك أعداءهم»[2].

---

(1) G. de Vos ¨Ethnic pluraliom: conflict and accomodation¨en G. de Vos… Ethnic Identity. Greation, conflict and accommodations. London, 1995, p. 15.

(٢) أحمد الرملي مفتي مصر على المذهب الشافعي، عاش في القرن السادس عشر. انظر
Kh. Abou el Fadl ¨Islamic Law¨, pp. 159-160.

تحديد شخصية من أصدر الفتوى قام به كل من
Koningsueld y Weigers «The Islamic Statute of Mudéjares…», p.39.

وهو والد شمس الدين الرملي الذي جمع فتاوى والده المتوفى عام ١٥٥٠.



كان مسلمو آبلة يوفون بهذه الشروط رغم أنهم خاضعون لنفس ظروف المدجنين في أماكن أخرى: لا يحظى قادتهم باعتراف علماء أمة المسلمين. إن عدم وجود فقهاء ومفتين مدجنين في موسوعات الأعلام الإسلامية – لم تُدرس بعد معظم المصنفات التي وُضعت في غرناطة، ونرى أن نشرها مهم للغاية لتأكيد ذلك – قد أدى إلى تحفظ المستعربين إزاء الاعتراف بالمدجنين «كمسلمين كاملي الأهلية»(١). وعلى أساس الفتاوى التي تقضي بالهجرة من بلاد الكفار كواجب على المسلم، نظر البعض إلى المدجنين على أنهم كيان غريب داخل الإسلام. ومع ذلك فإن الدراسة المتأنية لتلك الفتاوى تبين أن فقهاء المغرب بشكل خاص – والمغرب هو الذي تأثر بهجرة الأندلسيين خلال العصور الوسطى – هم الذين انتقدوا بضراوة بقاء المسلمين في أرض الكفار(٢).

لندرس إذًا كل واحد من الشروط المطلوبة لأداء شعائر الإسلام. خلال العصور الوسطى كان في كل مدينة مسيحية في شبه جزيرة إيبيريا مسجد أو أكثر، طبقًا لعدد المسلمين الذين يقررون البقاء في المدينة بعد الغزو المسيحي، أو طبقًا للعدد الذي تسمح به السلطات، كما في حالة آبلة. وكما كان يحدث في أماكن أخرى كانت المساجد هي الفضاء الذي يلتقي فيه المسلمون؛ فقد كانت المساجد في العادة قريبة من الأسواق والميادين العامة.

كان هذا هو وضع أول مسجد جامع في سلاريخو Salarejo بجوار كنيسة القديس استيبان في وسط المدينة داخل الأسوار، عندما كانت مساكن المدجنين ومحلاتهم في منطقة السوق الصغير. ظل المسجد تؤدى فيه الصلاة حتى نهاية القرن

(١) عن أسباب هذا الغياب انظر

L. Jones ¨Retratos de la emigración: la (re) conquista y la emigración de los ulemas a Granada, según al ihata de ibn al Jatib¨, en Biografías mudéjares, ed. Echevarría, Madrid, 2008, pp.21-58.

(٢) بعض الفقهاء المسلمين الغرناطيين والمصريين، المهتمين بقضايا الأقليات الدينية الأخرى يقبلون مبدأ الإقامة في أرض يحتلها المسيحيون إذا توافرت شروط الحد الأدنى لإقامة شعائر الإسلام. أما غيرهم فيرى أن شعائر الإسلام لا يمكن أن تُقام تحت الاحتلال، ويرون عدم جواز طاعة ملك مسيحي ولا العمل بوثائق أصدرتها سلطات مسيحية أو سلطات مسلمة تمثلها. انظر

Echevarría ¨Los mudéjares de los reinos¨, p.40



الخامس عشر، ربما إلى أن بدأت إجراءات إنشاء حي للمسلمين خارج الأسوار. ويسمى المسجد في الوثائق مسجد سباستيان، أو مسجد المدينة[١]. وكان يتم الإنفاق على شؤون المسجد من خلال صدقات المسلمين أو من خلال الأوقاف داخل المدينة. وكانت تلك الأحباس أو الأوقاف عبارة عن بيوت تُسلم بشكل نهائي لفقراء المسلمين، وكان يمكن استردادها في حالة وفاة الشخص دون أن يكون له ورثة أو إذا أراد الرهن العقاري أن يبيع المنزل، وفي تلك الحالة كان بإمكان الجماعة أن تعيد شراءه[٢]. إن قرب المسجد الجامع أو المعبد اليهودي من الكاتدرائية، داخل أسوار المدينة، كان يعني ضرورة حماية الأقليات، وكان ذلك شائعًا في مدن قشتالية أخرى مثل برغش.

منطقة السكنى الأخرى للمدجنين كانت حول مسجد سولانا Solana الواقع بجوار الأسوار، بالقرب من سانتا ماريا ماغدالينا والسوق الكبير[٣]. وكان ذلك السوق يرتاده المسلمون المقيمون حول تلك الساحة، وكذلك مسجد سان بدرو وسان تومي وهي كلها من أحياء السوق. ومنذ عام ١٣٩٦ تحول ربض سان نيكولاس – الموجود اعتبارًا من أواخر القرن الثاني عشر حول كنيسة رومانية تحمل هذا الاسم – إلى منطقة سكنى للمدجنين وهي المنطقة الأقرب إلى النهر وإلى المقبرة، وقد ظهر في تلك المنطقة مسجد القبلة الجديد[٤].

---

(1) Tapia: Comunidad morisca, p.61.

(٢) انظر ثلاث وثائق في هذا الموضوع:

1487, Julio 20. AHP Avila, Prot. 420 f. 276 (cat. 1801) f.276 (cat. 1802) f.276 (cat. 1803)

وفيها تفصيل انتقال بيت يقع بين الساحة وشارع المسجد، وكان ملكًا لهالونا المسلمة فانتقلت ملكيته إلى حسين يحيى خادم جماعة المسلمين في آبلة، بمبلغ ٥٠ ريالاً فضية. وقد حضر كل من حسين يحيى ورودريغو دي بالديس – الذي يمثل جماعة مسلمي آبلة – وقد منحه دييغو ديل أنغيلا صلاحية نقل ملكية البيت إلى حسين يحيى، وهذا ما حدث.

(3) Tapia: Comunidad morisca, p. 61

Barrios: Historia de Ávila, II, p.306.

يرى أن أريز Ariz كان على صواب عندما حدد مكان البيت في دير سانتا ماريا دي غارثيا.

(٤) تم عمل حفريات في المقابر حديثًا وتمت دراسة شواهد القبور المحفوظة في أماكن مختلفة من المدينة. انظر

A. Bellido Previsión de los estelas funerarias de rito islámico en la ciudad de Ávila, Actas del V Congreso de Arqueología Medieval Española, Valladolid, 2001, II, pp. 939-947.



إذا وضعنا في الاعتبار القوانين التي كانت تحد من بناء مساجد للمسلمين فمن العسير أن نفهم كيف سُمح للمدجنين بمسجد ثالث في حين أن المسجدين الأولين كانا صالحين للعمل. يجب أن نفترض زيادة عدد السكان المسلمين في المدينة في ذلك التاريخ وانتقال تمركز السكان ناحية الجنوب واتساع المدينة خارج الأسوار، ربما مع ترك مساحات خالية داخل الأسوار لكي يستخدمها المسيحيون. لا نستبعد كذلك أن تكون السلطات المدنية والدينية قد غضَّت الطرف إزاء ظهور مسجد جديد إذا كان ذلك المسجد عبارة عن بيت خاضع للرهن العقاري، وهو ما يعني أنه لم يتم «تشييد» مسجد. هذا الافتراض قد يكون صحيحًا إذا اعتبرنا أن متطلبات بناء مسجد هي نفسها متطلبات بناء بيت في آبلة في ذلك العصر، فقد كان للبيت آنذاك فناء ملحق به بئر يمكن استخدامه للوضوء، وكان يكفي وضع «قبلة» في إحدى الردهات لتحديد اتجاه الصلاة. أما المئذنة فهي قضية منتهية، إذ كان من المحظور رفع الأذان على مئذنة. ففي مملكة أراغون المجاورة كان من الضروري الحصول على إذن ملكي أو كنسي لتخصيص مسجد جديد أو معبد يهودي جديد، وكان من الضروري مسبقًا دفع الرسوم المقررة. ومع ذلك ففي مملكة قشتالة ليست هناك وثيقة تؤكد هذا الأمر(١).

المنطقة التي كان يقع فيها المسجد الجديد كانت حول عين أو نافورة تسمى الحمام القديم، ويُلاحظ أن المسلمين حاولوا الحصول على بيوت حول المسجد، وهذا معناه أنهم كانوا يريدون ضم بنايات أخرى إلى المسجد، إما لكي تكون مقرًا للفقيه أو لتكون مدرسة لتعليم القرآن أو لتنفيذ وصايا للإنفاق على المسجد(٢). إذن فقد ظهر المسجد بشكل تلقائي عندما شعرت جماعة المسلمين التي سكنت الربض بحاجتها إلى عدم الذهاب إلى مساجد أخرى بعيدة، أو إلى مساجد ذات توجه إسلامي آخر.

---

(١) أشكر الدكتور خابيير كاستانيو على لفت نظري إلى هذا الموضوع.

(٢) محمد باتون وابنه يوسف باتون

في الوثائق يشهد السيد عيسى فقيه مسجد المدينة (ولم يكن مسجد القبلة له فقيه آنذاك). لا يحدد ما إذا كان الحمام ينتمي إلى المسجد ولا يحدد تاريخ بنائه، لكن قربة من النهر يجعلنا نفترض وجود نظام توزيع مياه يسمح بوجود إنشاءات من هذا النوع. انظر

Tena: Libro de arrendamientos, pp.20,174.





ورغم افتراض إمكانية وجود جماعة شيعية بين مسلمي آبلة فإننا نعتقد – بناء على البيانات المتوافرة – أنه لم يكن هناك ما يبرر هذا الرأي وأن الأمر – في حالة وجوده – لا يتجاوز وجود جماعة صوفية أرادت أن تؤدي شعائرها بشكل يختلف قليلاً[(١)].

بعد ذلك بوقت قليل رأينا أن مسجد القبلة قد ضم بالفعل بيوتًا مجاورة، وكان عائدها يستخدم في القيام على شؤون المسجد وحاجات الجماعة. العقد المسجل الخاص بتلك البيوت يؤكد أن الجماعة كانت تحصل على عوائد على دفعتين كل عام. إلا إذا أراد المقيم أن يبيع العقار، وفي تلك الحالة كان يتعين عليه أن يبلغ الجماعة بحيث إنه إذا أرادت الجماعة شراء البيت فمن حقها ذلك قبل أي شخص، ومن حق الجماعة الحصول على عُشر الثمن الذي يساويه البيت.[(٢)]

وبالإضافة إلى ذلك الدخل كان يمكن وضع نظم دفع استثنائية للوفاء باحتياجات صيانة المسجد وتهيئته لأداء الشعائر. ففي عام ١٤٨٧ على سبيل المثال اتفق مسلمو مسجد القبلة في آبلة على أن يُخصص نصف الدخل من جلود الخراف المضحى بها في عيد الأضحى لصيانة البيت الذي تؤدى فيه الصلاة، ويُخصص النصف الآخر لدفع راتب الفقيه[(٣)].

(١) يرى طابيا أن انتشار اسم علي بين مدجني آبلة (٧ر١٧٪ في القرن الخامس عشر، وهي أعلى نسبة) قد يكون مؤشرًا على وجود شيعي. انظر

Tapia: Comunidad morisca, p. 88,90.

في غرناطة كان هناك اتجاه صوفي كما ترى بيغيرا:

Viguera Molins ¨La religión y el derecho¨ en El reino mazari de Granada, Historia de España…¨, Madrid, 2000, vol VII, pp.168-174.

(٢) «حامد أويو، مسلم من المدينة المذكورة، كانت له عدة بيوت مسجلة في المسجد المذكور تقع في أرباض المدينة، مجاورة لبيوت الأجري بن السيد فرج أناسيس من ناحية، ولبيوت كنيسة سان نيكولاس من ناحية أخرى». «حامد بن المعلم يوسف، مسلم، من المدينة، طلب أن تُؤجر له البيوت عند اختفاء حامد أويو وخلو البيوت، وقد تم تأجير البيوت له مقابل ١٣٦ عملة مرابطية. وقد منع من بيعها إلى يهودي أو مسيحي. انظر

1450, junio, 26. AHP Ávila, Prot. 460 f.138.

(٣) كلهم جميعًا قالوا إنهم اتفقوا على دفع مقابل ترميم المسجدalmaxi المذكور، وإنهم سيذبحون عجلاً في عيدهم وإنهم سيتبرعون بجلده لمسجد، كما ورد في وثيقة جاء فيها أن نصف جلود الأضاحي التي يذبحها مسلمو المدينة ستخصص للمسجد وسيكون النصف الآخر لفقيه المسجد الحالي أو من سيأتي، لدفع راتبه». انظر

1487, febrero, 23 AHP Ávila, Prot. 460 f. 264.





آخر مسجد في المدينة، وقد تم تشييده في حي المسلمين الجديد، بني في ربض بيروكال Berrocal أو ربض باكاس Vacas في الجزء الجنوبي الشرقي من المدينة، وقد تمتع ذلك المسجد بامتيازات الاتفاقيات الموقعة مع البلاط الملكي عام ١٤٨٠ والتي تنص على أنه إذا أقفلت مساجد لوقوعها خارج أحياء المسلمين (في الحقيقة كانت كل مساجد مسلمي آبلة في غير مكانها، أما مسجد القبلة فكان يعمل حتى عام ١٤٨٧، وذلك لوقوعه في الربض البعيد) فإنه من حق المسلمين تشييد مسجد في حي المسلمين[١].

كان لكل مسجد فقيه، وفقًا لما يذكره فقيه مسجد القبلة محمد بن حسين الأنصاري وكان يلقب بخادم المسجد، وهو ما يوضح إمكانياته الاقتصادية والدينية[٢]، [٣]. لم تكن علاقاته سهلة دائمًا، وهذا ما توضحه فتوى جواز الصلاة فوق جلد الحيوانات غير المدبوغ، وهو أمر يختلف الناس بشأنه، ومن ثم تعين عليهم اللجوء إلى فقهاء آخرين للفصل في القضية. ولم يكن من السهل كذلك تحديد شخصية خادم المسجد رغم أن لدينا قائمة بشخصيات تزيد عن شخصيات جماعات قشتالية أخرى. ومع ذلك فإن أصعب شيء – نظرًا لغموض المصطلحات – هو تحديد ما إذا كان المصلون في كل مسجد يجتمعون للتشاور في أمورهم بمعزل عن المساجد الأخرى، أو أنهم كانوا يجتمعون في مسجد واحد للتشاور واتخاذ قرارات. أما إن الاجتماعات كانت تتم داخل المسجد أو في باحته على الأقل فهذا أمر لاشك فيه، كما يتضح من شكل تحرير الوثيقة التي يثبت فيها الاجتماع أمام كاتب شرعي مسيحي: «وكان الاجتماع

(1) 1488, enero, 11, AHP Ávila, Prot. 460 f. 292.

حول حدود أو معالم مسجد يقع بالقرب من كنيسة ترينيداد. انظر

Tapia: Comunidad morisca, p.82

(٢) يظهر في وثيقة عبدالله بن عثمان بن أحمد بن محمد بن حسين الأنصاري. حول شرعية أداء الصلاة على جلد الغنم غير المدبوغ، انظر

Ed. Fernández y González: Estado social y político, pp.393-395.

(٣) تترجم المؤلفة خادم على أنها ministro أي وزير أو مفوض. من هنا تتوهم أن خادم المسجد من كبار الفقهاء ومن ذوي الدخول المرتفعه. (المترجم)



في مسجد القبلة»[١]. وبما أننا لا نمتلك محاضر اجتماعات محررة بيد أحد المجتمعين فلا نملك إلا أن نكتفي بهذه الوثائق في مسجد القبلة. هناك وثائق حول اجتماعات الجماعة في ٢٦ يونيه ١٤٥٠، ٣ يناير ١٤٥١، ٢٣ فبراير ١٤٨٧. وفي مسجد سولانا لدينا وثيقة عن اجتماع في ٦ نوفمبر عام ١٤٧٦. هذه البيانات القليلة لا تمنع من تصور أن الاجتماعات كانت تتم بشكل دوري، ولا تمنع من تحديد اسم الفقيه الوحيد لمسجد القبلة إذ نعرف اسمه العربي: عبدالله بن عثمان بن أحمد بن محمد بن حسين الأنصاري. ويبدو من المحتمل أن الموجودين هناك كانوا من المسؤولين فقط «الجماعة والوجهاء»[٢]. وفي بعض الحالات كان يُذكر أسماء أعضاء الجماعة بشكل عام» مسلمو مسجد القبلة بجمعهم»[٣].

مناصب مساجد آبلة[٤]

العام	اسم الشخص	المنصب	المسجد
١٤٠٢ –١٤٠٣	السيد عيسى[٥]	قاضي وفقيه	سان استيبان
	السيد حسن[٦]	فقيه	سولانا
١٤٥٠	سلامة بورخادو	محضر	القبلة
	سليمان الرومو	قاضي الجماعة	
١٤٥١	السيد عمر	فقيه	القبلة
	سلامة بورخادو	محضر	
	المعلم علي بابيلون	قاضي الجماعة	
	سليمان الرومو	قاضي الجماعة	

(1) 1487, febrero, 23 AHP Ávila, Prot. 420 f. 264.

(2) 1450, junio, 26. AHP Ávila, Prot. 460. f.138, 1451, enero, 3 AHP Ávila, Prot. 460 f.177.

(3) 1487, febrero, 23 AHP Ávila, Prot. 420 f.264

(4) Tapia: Comunidad morisca, pp. 66-67.

(5) Tena, pp. 64,174.

في وثيقة حُررت عام ١٤٠٣ يذكر فيها تأجير محلات في ساحة السوق الصغير مقابل ٧٠ عملة مرابطية سنويًّا، وفى وثيقة أخرى حُررت عام ١٤٠٢ فيها تأجير مدى الحياة لأرض الحمام القديم بجوار مسجد القبلة وكان المؤجر يوسف باتون.

(6) Tena, Libro de arrendamientos, p.68.



١٤٧٦	فرج الكويربو[١]	طحان	سولانا
١٤٨٧	برايمي دي لا كاييي	محضر	القبلة
	السيد سعيد	فقيه	القبلة
	حسين يحيى	فقيه	سان استيبان

وعلى خلاف اختصاصات القاضي الأكبر – التي كانت تحددها العلاقة مع السلطات المسيحية – يمكن اعتبار الفقهاء حُرَّاس الهوية والثقافة الدينية للمسلمين وهم مستشارو الحياة الروحية. كان الفقهاء هم الذين حافظوا بحرص على كتب الفقه الإسلامي التي كان يتعين عليهم العمل بها، وكانوا هم الذين أحيوا تعاليم القرآن من خلال مدارس بدائية داخل المساجد.

مع إحلال قاضٍ مسيحي محل القاضي الأكبر في مدن قشتالة ارتفع الفقهاء بشكل تلقائي إلى قيادة الجماعة، وكانوا هم الذين ينشرون الثقافة الإسلامية بين المدجنين. هذا يفسر لنا السبب في علو مكانة الفقيه في مملكة قشتالة[٢] لدرجة ظهوره كممثل أعلى للجماعات الرئيسية، وكانوا ممثلين أيضًا للجماعات الصغيرة التي ليس بها قاضٍ. كان نشاط الفقيه يتراوح بين القيام بعمله الطبيعي في إصدار فتاوى وتقسيم الميراث والدعوة الإسلامية[٣]. كان اشتراك الفقيه في الترجمة واستيعابه المصطلحات القانونية يجعله ذا فائدة كبيرة للقاضي المسيحي عند النظر في قضايا قانونية. أما بالنسبة لجماعة المسلمين فكانت للقاضي مكانة مزدوجة: كان يمثل السلطة الدينية التي لا يمارسها القاضي المسيحي، وبما أنه كان من أوسع الناس ثقافة فكان هو المحاور الرئيسي أمام المراجعين والمجالس والملوك. ليس من قبيل الصدفة إذًا أن يتحول عيسى بن جابر اعتبارًا من عام ١٤٥٦ إلى أكثر الفقهاء والمفتين شهرة

(1) Sobrino Chomon, vol II, p.249.

(2) García Avenal ¨El hundimiento del conlleverse¨, III, pp.30-31.

(3) Viguera Partición de herencia, p.94.

Labarta y García Arenal «Algunos fragmentos aljamiados del proceso inquisitorial contra Yuçe de la Vacia¨ pp.128-147.



في قشتالة، إذ تولى مهمة المحافظة على التراث الإسلامي من خلال تحرير كتاب «مختصر السنة». إن الذين كلفوه بكتابة النص كانوا فقهاء المدن الرئيسة في قشتالة، ولهذا كانوا مهتمين بشكل مباشر بنشر علمهم: الفقيه علي الشرفي الطليطلي، وحامد كاريتون فقيه وقاضي بلد الوليد، وفرج دي بلبيس من وادي الحجارة.

كان تعليم أطفال المسلمين الأمور الدينية يتم داخل البيوت والمساجد في المرحلة الأولى. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر ظهرت مدارس الأطفال التي أسستها المجالس البلدية وانتشر تعليم القواعد[١]. ومن البديهي أن البنات الصغيرات المسلمات لم يكن لهن نفس حظ الفتيات المسيحيات، لكن ربما نشر طفل مسلم العلم الذي تلقاه بالإسبانية إلى آخرين، وهذا ما كان يحدث في أوساط التجار. إن الأهمية المتزايدة لمدارس البلديات كملتقى اجتماعي كانت تمثل عائقًا أمام الذين لم يذهبوا إلى المدارس لسبب أو لآخر.

لم يتبق لدينا أي أثر لمساجد آبلة[٢]، وعليه فمن الصعب معرفة كيف كانت هيئتها وما إذا كانت بها أماكن للنساء لأداء صلاة الجماعة.

ذكرنا أن رفع الأذان للصلاة كان ممنوعًا في إطار حظر أن تؤدي المظاهر الخارجية للدين الإسلامي إلى مضايقة المسيحيين[٣]. كان السبب في الحظر هو إعلان اسم النبي مما كان يشكل تحديًا للمسيحيين[٤]. إن أهمية إعلان الصلاة غير المسيحية

---

(1) Becerro Pita ¨Entre el ámbito privado y las competencias públicas: la educación en el reino de Castilla (s.XIII-XV), en Soto Robanos (coord) Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero, Madrid, 1998, t. I. pp.861-885, y ¨Las vías de acceso a la instrucción en la Baja Edad Media, en Alcalá de Henares y el Estudio General, Alcalá de Henares, 1996 pp. 25-59.

(٢) حاليًّا لا توجد سوى إشارة واحدة إلى (خشب = منبر؟) عليه نقوش عربية في صومعة القديسين خوستو وباستور، بجوار دير سانتا ماريا دي غارثيا الذى شيّد قُبيل تنصير المسلمين قسرًا. انظر
González Rojas ¨Antigua mezquita en Ávila, Boletín de la Real Academia de la Historia, 14, marzo, 1889, pp.209-212.

(3) Fernández y González: Estado social y político.., p. 376-377
Alonso de Espina: Fortalitium Fidei, Catedral del Burgos de Osma, ms. 154, f.173.
(4) Memorias de Enrique IV, pp. 435-436.

التشريع الخاص بهذا الموضوع لم يكن قاصرًا على مملكة قشتالة؛ ففي عام ١٣١٢ مُنع الآذان في أراغون وجُددت عقوبة الإعدام لمنْ يخالف، إلا في أحياء المسلمين، رغم التوصل إلى اتفاق مع الملك عام ١٣٥٧ ألغاه الأسقف بعد عامين. انظر

Boswell: Royal Treasure, p. 264.
Ferrer I Mallol> Els Serrains, pp. 87-95.





شغلت علماء المسيحيين في القرن الخامس عشر، كما شغلتهم صلاة الاستسقاء أو صلاة الحاجة.

كانت اللغة عاملاً آخر مهمًّا من عوامل المحافظة على الهوية. إن المضمون الرمزي القوي للغة العربية كوسيلة لنشر القرآن يلعب دورًا رئيسًا في المحافظة على العقيدة الإسلامية. ورغم أنه في محيط آبلة لم يتم العثور على مخطوطات قرآنية باللغة العربية؛ فمن الواضح أن أعضاء الجماعة كان لديهم نسخ. إن وسيلة التناقل الشفوي قد استمرت، وكانت مهمة. نتحدث عن نصوص قرآنية موجودة على شواهد قبور المسلمين في القرن الخامس عشر وتصحبها عبارات محفورة بخط مائل وعليها علامات الضبط. النصان يشيران إلى الانتقال من الحياة الدنيا إلى الموت والاعتقاد في الحياة الآخرة من المنظور الإسلامي الذي سنشير إليه لاحقًا. يقول النص الأول: «كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون»[١].

النص الثاني أكثر تعقيدًا ويتعلق باغتيال عبدالله بن يوسف الغني (بالله) الذي أشرنا إليه في الفصل السابق. ينتشر النص على امتداد ثلاثة وجوه في شاهد للقبر[٢]، وهو النص الوحيد الذي يتضمن اسمًا خاصًا، نظرًا للظروف التي كانت تحيط به. يقول النص[٣] «هذا قبر عبدالله بن يوسف الغني الذي قتل ظلمًا، رحمه الله... توفي... وملكه لهجرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.. مائة. جمعنا الله وإياه في الجنة، ولا حول ولا قوة..».

لقد ذُكرت كثيرًا شكوى عيسى بن جابر مفتي شقوبية بسبب ضياع اللغة العربية بين مسلمي قشتالة، واعتبرت حقيقة مطلقة. أعتقد أنه حان الوقت لمراجعة ذلك

---

(١) القرآن، سورة رقم ٢٨، الآية ٨٨.

(٢) شاهد القبرestela **(صورة** B 32**) مزينة بخطوط على شكل وردة، درسها ونشرها:**Jiménez Gadea Estelas funerarias **وهو تحت الطبع**

(3) Jiménez de Gadea: "Acerca de cuatro inscripciones", pp. 34-35.

أُضيفت كلمات اقترحها كل من ليفي بروفنسال وغوميث مورينو لكي يفهم المعنى. النقوش الثلاثة الأخرى القرآنية التي يذكرها خيمينيث غاديا لا تضيف جديدًا.



التأكيد الذي أطلقه ذلك المفتي المهموم الذي كان لا يزال يكافح من أجل جماعته. إن النصوص تؤكد أنه رغم أن أهل الطبقة الدنيا من المسلمين قد فقدوا مَلَكة الأصوات العربية، فإن الطبقة العليا التي كانت تشغل المناصب الرئيسية في الجماعة كانت تتحرك في وسط مزدوج اللغة، وكانت تجيد العربية بحيث يمكنها قراءة المصنفات الفقهية، وكتابة نسخ صحيحة من كتب عربية[١].

يمكننا الآن أن نضيف إلى ذلك تلك النقوش بالعربية على قبر يبدي فيها المسلمون معتقداتهم الشخصية.

إن أداء المدجنين للشعائر الإسلامية موضوع قد درس بشكل وافٍ من وجهة نظر النصوص في بداية القرن العشرين، ولم يتبق سوى مقارنة تلك المعرفة النظرية عن الشعائر الدينية بما تقوله النصوص عن الممارسة الحقيقية[٢].

تحول صوم رمضان إلى سمة اختلاف ثقافي على المستوى الشعبي. فيما يبدو كانت يتم التعرف على الصائم من خلال مستوى أداء العمل، وهو ما توضحه سجلات العمل الخاصة بكاتدرائية شقوبية[٣]. في هذه السجلات يبدو أن رئيس العمال المكلف بمراقبة الأعمال داخل الكنيسة لم يبدِ اعتراضًا على ترك المسلمين العمل لكي يتمكنوا من تناول الفطور، ولم يعترض كذلك على استمرار المعلم روخو في العمل ودفع له الأجر المعتاد.

ومع ذلك؛ فمن الناحية النظرية لم يكن يُسمح للمسلمين بذبح الأضاحي علنًا عند انتهاء شهر الصوم[٤] «في قرى المسيحيين لا يجب أن يكون للمسلمين مساجد، ولا

---

(١) يتفق كل المتخصصين في أدب المدجنين والموريسكيين على أن المخطوطات التي وصلت إلينا حُررت بالعربية وبالإسبانية وبالأعجمية، ولا ندرى هل كانت نسبة إحدى اللغات أعلى من غيرها، على الأقل قبل الفترة الموريسكية. انظر مقال كارمونا المذكور و
López Morillas "Los manuscritos aljamiados", Al Qantara, 19, 1998, pp. 425-444.

(٢) انظر كتاب «الحياة الدينية للموريسكيين الأندلسيين» تأليف بدرو لونغاس، ترجمة وتقديم جمال عبدالرحمن، زغوان، تونس، ١٩٩٣.

(3) López Díaz: "judíos y mudéjares en la Catedral de Segovia" (1458-1502), Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval, 81, 2005, pp. 169-184.

(٤) لا يشير النص إلى أن المسلمين كانوا يذبحون الأضاحي بعد انتهاء شهر رمضان، ولعل المقصود يوم عيد الأضحى. (المترجم).





أن يذبحوا الأضاحي علنًا»[١]. ولما كان الجزء الأول من القانون لم ينفذ؛ فيمكننا أن نشك في تنفيذ الجزء الثاني. إن الإشارة إلى الأضاحي يوم العيد في حي المسلمين يدعونا إلى الاعتقاد أنه – رغم عدم ذبح الأضاحي علنًا – كان الذبح عادة متأصلة[٢].

إن استخدام التقويم الإسلامي كان مقصورًا أيضًا على الحياة الخاصة، بحيث نراه على شواهد القبور، ونفترض استخدامه كذلك في الوثائق الداخلية بين أفراد الجماعة. كان يفرض على المسلمين عدم العمل يوم الأحد، وهكذا كان يصعب أداء صلاة الجمعة. وكان يتعين على المسلمين أيضًا البقاء في منازلهم اعتبارًا من الخميس المقدس إلى أحد القيامة «كإشارة إلى احترام آلام المسيح»[٣]. إن ذكرى عام ١٣٩١، والاشتباكات التي حدثت في عدة مدن – مثل بلنسية عام ١٤٥٥ – جعلت من المناسب تحلي غير المسيحيين[٤] بالحذر. وفي المقابل كان بإمكانهم الاحتفال بالمولد النبوي، وكانوا لا يعملون في ذلك اليوم[٥].

وكانت هناك أيضًا سلسلة من المناسبات الأسرية التي يُحتفل بها احتفالاً خاصًا: حينذاك كان الناس يتهيأون ويعدُّون المنازل للاحتفال ويقدمون أطعمة خاصة للاحتفال بمولد طفل أو ختانه أو الزواج. في حالة الميلاد كانوا يحتفلون بالفضض[٦] أو اختيار اسم للمولود وغسل جسده طبقًا للشعائر. كان الأب هو المكلف بأداء ذلك بينما كانت الأم تتعافى من آلام الوضع. وكان ختان الأولاد الذكور يعتبر إيذانًا ببلوغ الطفل من الناحية الدينية[٧]، وكان الأب يقدم وليمة بهذه المناسبة للمدعوين، تتفق مع مكانته الاجتماعية.

---

(1) Partida VII, tit XXV, ley I.

(2) 1487, febrero, 23. AHP Ávila, Prot. 420, f.264

(٣) مفهوم الجمعة المقدسة كان معمولاً به في قوانين ألفونسو،خاصة في:
Partida VII, tit XXIV, ley II.

(٤) حول الاعتداء على مسلمي بلنسية، انظر
Ruzafa García ¨Facense cristians los moros o muyren¨, Revista d›Historia Medieval, I, 1990. pp.87-110.

(5) Weigers: ¨Islamic Literature¨, pp. 49-50.

(٦) الفضض هو اسم أطلقه مسلمو الأندلس على العقيقة. (المترجم).

(٧) لم يكن ختان الطفل يعتبر كذلك في أغلب الأحوال، إذ كان يتم في الأعوام الأولى من حياته. (المترجم)



أما ما حافظ عليه المدجنون بشكل خاص فهو معتقداتهم الإسلامية التي كانت تتطلب إقامة شعائر جنائزية خاصة. ففي كتابات عيسى بن جابر – «مختصر السُّنة» و«مصنّف ودليل اتباع دين الإسـلام» يخصص المؤلف فصولاً لعلامات يوم القيامة والحساب أمام الله قبل أن يدخل الإنسان الجنة(١). إن تأثير هذا المؤلف على مسلمي قشتالة وإشارات فتى أريبالو إليه بعد ذلك تدعونا إلى الاعتقاد بأن أثره في آبلة قد استمر.

الشعائر التي تصاحب الدفن تفصلها المخطوطات المحررة الألخميادية، والدعاء للميت مكتوب بلغة عربية سليمة ربما نظرًا لأهميتها(٢).

كانت هناك عادة بين الموريسكيين – وربما بين المدجنين – وهي تزويد الميت برسالة الموت(٣). لم يكن ذلك شائعًا بين المسلمين الآخرين، وكان الهدف منها إبلاغ الملائكة المكلفين بالحساب أن الميت كان مسلمًا صالحًا. كانت رسالة الموت تكتب بالعربية وتُخط بالزعفران حتى يكون للميت صوت جميل باللغة العربية(٤). وكانت الرسالة توضع تحت رأس الميت، وتبدأ بشهادة التوحيد ثم حمد الله والدعاء للميت بأن لا يُعذب في القبر، وأن يكون في الآخرة جزاءه الجنة، وكانت الرسالة تُكتب بلسان المتوفى(٥).

منذ اللحظة الأولى لوجودهم في المدينة خصص المسلمون مقبرة لدفن موتاهم وفقًا لشعائرهم(٦). كلمة «مقبرة» العربية هي أصل كلمة almacabra في القشتالية، وهي

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٤–١٦٠.

(2) M.A. Vázquez: Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado-morisca, Madrid, 2007, pp.97-103.

(٣) ليس لدينا ما يؤكد انتشار «رسالة الموت» هذه في أوساط الموريسكيين، ولعلها حالة فردية ذكرها بدرو لونغاس في كتابه «حياة الموريسكيين الدينية»، ولا يصح أن نبني حكمًا عامًا على مخطوطة واحدة. (المترجم)

(٤) هذا من عند الباحثة دون شك، ونستغرب أن تُولي «رسالة الموت» كل هذه الأهمية. (المترجم)

(٥) المصدر السابق ص ٢٢، ٩٩.

(٦) أتابع تحليل المذهب المالكي الذي قامت به

M. Fierro ¨El espacio de los muertos¨: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios¨en L›urbanisme dans l›Occident musulmana u Moyan Age…, Madrid, 200, pp. 153-189.

يبدو من الدراسة أن المذهب المالكي كان يُطبق حرفيًا في مدافن المدجنين أيضًا، بل وأكثر من عصر





المكان الذي يُدفن فيه الموتى عادة، أما «الروضة» فهي مكان دفن الأمراء والشخصيات المهمة[1]. ولما كان من الواجب عدم دفن الميت في المسجد، أو بناء مسجد في المقبرة، كان من المعتاد منح جماعة المسلمين أرضًا خاصة لهذا الغرض، خارج أسوار المدينة إذا أمكن، في أماكن قريبة من الطرق وعيون الماء، حتى يسهل تغسيل الميت؛ ففي آبلة على سبيل المثال كانت المقبرة عند حافة النهر، في مواجهة مستشفى القديس متى San Mateo. وكان الدفن يتم وفقًا للشعائر بحيث يكون الجسد في وضع So NE والوجه في اتجاه SSE إلا في حالة بعض قبور لاحقة على القرن الثالث عشر حيث يختلف الاتجاه فيها قليلاً حيث يكون الوجه فيها في اتجاه الجنوب الشرقي[2]. كان القبر يُحفر في الأرض مباشرة بعمق نصف متر تقريبًا لم يكن من المقبول دفن الميت في غرف مرتفعة – وكان جسد الميت يُدخل في القبر دون نعش. يبدو أن المقابر القديمة الخاصة بالقرن الثاني عشر كانت لأسرى وعبيد نظرًا لبساطتها وعدم وجود شواهد، وعدم تجميع عظام الموتى السابقين، وهو ما يعني عدم اكتراث، أو أن أولئك الأشخاص ينتمون إلى عائلة واحدة. كانت الأجساد تُوضع بطريقة منظمة بحيث تكون بينها مساحات خالية مستقيمة في اتجاه شمال جنوب، أي يكون بينها طرقات تسمح بتحرك الأشخاص دون المساس بالمساحات المخصصة للموتى، وهذا ما يحدث في المدافن الإسلامية الأخرى[3]. ورغم أن الصلاة في المقابر كانت جائزة؛ فلم يكن ذلك مستحبًّا، خاصة صلاة النساء أو إقامة خيام وبيوت داخل حيز المقابر.

الأندلسيين الذين لم يكن عندهم هاجس الابتعاد عن الإسلام الصحيح مثل المدجنين.

(١) حول الألفاظ المستخدمة في المدافن والمقابر والشواهد. انظر

R.Pinilla Melguizo ¨Aportaciones al estudio de la topografía de la Córdoba islámica: almacabras¨, Qurtuba, 2, 1997, pp. 175-214, 179-181, V. Jiménez Gadea ¨Estelas funerarias¨,

(٢) هذه المعلومة مهمة؛ ففى التقارير الخاصة بالحفريات في المدافن الموجودة في الغرب والجنوب الغربي يلاحظ وجود ثلاث مراحل: الأولى يتجه فيها الوجه ناحية الجنوب، والمرحلتان الأخريان يتجه فيهما الوجه ناحية الجنوب الشرقي. انظر

Alonso y Centero La maqbara, pp. 43-44.

(3) Alonso y Centero La maqbara, pp.32-33.



وقد اتسع نطاق المقبرة في القرون التالية طبقًا لزيادة عدد السكان في المدينة، حتى شملت ٣٥٠٠ شخص، هو العدد الذي سجلته حفريات بعثات الآثار. استمر وجود فواصل بين المقابر، وتركزت المقابر نظرًا لقلة المساحة، فكان بكل مقبرة ثلاثة طوابق حتى وصلت إلى طبقة الجرانيت السفلية. كان عدد المقابر التي يُعاد استخدامها يزداد إلا في ثلاث حالات تم فيها نقل مكان تخزين العظام إلى الطرف، وكان يتم وضع الجسد القديم ويوضع بينهما طبقة رقيقة من التراب بحيث تطبق شعيرة أن يكون الجسد ملتصقًا بالتراب[١]. ولكي يتم وضع وجه المتوفى في اتجاه القبلة كان يتم استخدام عناصر مساعدة داخل القبر مثل أحجار بجوار الرأس يمكن أن تسند غطاء من الخشب، بحيث يكون التراب دائمًا هو القاعدة. هكذا كان يتم مراعاة عدم استخدام الجبس أو الجير أو الطوب الأحمر داخل القبر وفوق القبر. توجد هذه العناصر أيضًا في المدافن الإسلامية المعاصرة لتلك الفترة في كل من بلد الوليد ومرسيه وبلنسية[٢].

اعتبارًا من القرن الثالث عشر – وربما بالتزامن مع فترة تحرير العبيد الواسعة والتمييز الاجتماعي بين أفراد الجماعة – بدأ استخدام علامات على السطح تميز المدافن. إن آثار المقابر تستجيب من حيث الشكل إلى النماذج الثلاثية التي كانت موجودة في بلاد إسلامية أخرى حيث يكون للقبر شاهد مربع أو على شكل هرم غير مكتمل موضوع بشكل أفقي وبه نقوش أو زخرفة نباتية على السطح. وفي أحيان أخرى؛ كانت شواهد القبور تغرز في الأرض عند رأس الميت. هذه الآثار كانت تشير عادة إلى قبور أشخاص من وجهاء الجماعة أو كانت تدل على مدفن جماعي لمجموعة تنتمي إلى أسرة واحدة. ولا يحبذ الشرع الإسلامي بناء قبور مكلفة بين المقابر العامة

(١) المصدر السابق ص ٤١

(٢) حول الخطر، انظر

Fierro "Espacio de los muertos", p156.

C. Peral Bejerano "Excavación y estudio de los cementerios urbanos andalusíes...", Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes, Málaga, 1995, pp. 11-35.





لكنه يقبل تمييز حدود القبر بسور صغير يرتفع عن الأرض ويكون مكشوفًا كما في حالة القبور التي عُثر عليها في آبلة(١).



Enterramiento con cipo y mqâbriyya. Alonso y Centeno.



Cipos y mqâbriyyas. Unidad de excavación II-2 de Alonso y Centeno.

ولم يكن فقهاء المالكية يمنعون الألواح أو الرخام؛ بل ذهب الفقهاء إلى التوصية باستعمالها بشرط أن تكون بلا كتابة ، بحيث لا تشير إلى مكانة صاحب القبر. كانت هذه التوصية بديهية يعرفها كل الساسة ورجال الدين الأندلسيين. يُضاف إلى ذلك تلك الشواهد التي تتضمن آيات قرآنية وعبارات دينية وأشعارًا(٢). إن شواهد القبور في آبلة كانت متنوعة جدًا وتدل على أن موضوع زخرفتها يكشف عن ثقافة واسعة مقارنة بالاستخدام الفني عند المسيحيين. إن الزخرفة باستخدام الدوائر التي كانت تميز النحت خلال العصر القوطي بين السكان، وظهور أشكال مثل الهلال والنجوم في الجزء العلوي من بعض شواهد القبور يذكرنا بالعلامات التي يضعها أبناء الأقليات الدينية لتمييزهم أكثر مما يذكرنا بموضوعات موجودة في مقابر إسلامية أخرى(٣).

وبعد أن تصبح المقابر خالية كان الملوك يسلمونها إلى أشخاص أو إلى مؤسسات في إطار السياسة العامة للتوزيع، وهو ما أدى إلى حدوث عدة وقائع

(1) Fierro "Espacio de los muertos", pp. 155-157, 166-170, 168-188.

(٢) المصدر السابق ص ١٧٩–١٨٠.

(3) Jimena Gadea "Estelas funerarias".



استغلال السلطة: فقد خصصت الأرض لكي تكون مراعي للأغنام، واستخدمت كمكان لاستخراج الأحجار، وتم إخراج جثث؛ بل وتم انتهاك حرمة بعضها[١]. وفي آبلة استخدمت الأراضي في الزراعة كبساتين وتم حفر آبار فيها وتركيب سواق بحيث إن المقابر لم يقترب منها أحد تقريبًا[٢]. ولم يتم العثور على حالات انتهاك حرمة الموتى – هذا إذا كان ذلك قد حدث – كما حدث في آبلة حيث ظهر خنزير أو ثور مُلقى على المقابر[٣] الدليل الوحيد على علاقة الخنزير بانتهاك حرمة المقابر الإسلامية هو في حالة أويسكاHuesca عام ١٣٦٣ عندما اضطر بدرو الموقرCeremonioso إلى أن يأمر المسيحيين بالكف عن إدخال الخنازير في محيط المقابر لأن ذلك كان يؤدي إلى قذارتها، ولأن الخنازير كانت تُخرج الجثث من المقابر في بعض الأحيان. وبالإضافة إلى ذلك؛ فقد منعهم من سرقة شواهد القبور بهدف استخدامها كمواد للبناء وهي عادة كانت تمارس في المقابر المهجورة، وكانت جماعة المسلمين لا ترضى عنها[٤]. كان ذلك هو مصير شواهد قبور عديدة وآثار قبور في آبلة بعد نقل ملكيتها وبعد تنصير المسلمين عام ١٥٠٢.

في كثير من مقابر آبلة هناك قطع خزف صغيرة كجزء من المقبرة ولا ندري مغزاه الآن. إلى جانب هذا القطع من الشائع وجود مسامير من الحديد ورأس على شكل حرف L تشكل جزءًا من هيكل خشبي يغطي جزءًا من جسد الميت. في مقابر قليلة جدًّا تم العثور على شيء متصل بجسد الميت. في قبر ينتمي إلى القرن الثاني عشر

---

(١) لدراسة الوضع في أراغون وفيتوريا وسرقسطة. انظر:

Hinojos: Los mudéjares, p. 168.

(2) Alonso y Centeno, La maqbara, p.46.

(٣) هناك خبر عن هذا الاكتشاف في:

Fabian García: ¨Los orígenes de la ciudad de Ávila y la época antigua…¨Avila en el tiempo. Homenaje al prof. Angel Barrios, Ávila, 2008, I, pp. 83-111.

(٤) انظر:

Ferrer Els Sarrains de la Corona catalana-aragonesa en el siglo XIV, Barcelona 1987, pp. 300-301

كان المسلمون يقبلون زراعة أرض المقابر ويستخدمون الأحجار في البناء بعد عشر سنوات من تركها.

انظر: *Fierro: ¨Espacio de los muertos¨, p.173.*



ظهر نصل سكين من الحديد، وفي مقبرتين تنتميان إلى القرن الثالث عشر وُجد قُرط من الكهرمان على شكل شبه منحرف متصل بقرط من البرونز بجوار رأس المرأة، وكانت حالة الأشياء مختلفة من حيث المحافظة عليها[١].

لم يتبقَ لنا سوى القليل عن الشعائر أو العادات اليومية لمسلمي قشتالة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، فليست لدينا سجلات مفصلة مثل سجلات محاكم التفتيش التي تتناول القرن السادس عشر. إن الإشارات القليلة التي لدينا عن المأكولات تذكر السمك الذي كان يُباع في سوق سان خوان ومحلات الجزارة في سانتا تيريسا، كما يُذكر الملح كشكل من أشكال حفظ الطعام. إن أراضى البساتين التي كانوا يزرعونها كانت تكمل طعامهم، لكن ليست لدينا قائمة طعام أو طبق طعام محدد كانوا يتميزون به.

لكي ننهي هذا الجزء؛ يبقى أن نتحدث عن قضية كانت تؤلم الجماعة. لم تكن سيفًا مصلتًا على رقابهم، لكن إمكانية تغيير الديانة كانت أمرًا حاضرًا في أذهان المسلمين المقيمين في أراضٍ مسيحية. أولاً كانت المسيحية تعرف تغيير الديانة كفعل إرادي لا يمكن فرضه. لهذا كان المسلمون يتمتعون بطوق نجاة لاهوتي. ومع ذلك فإن الممارسة العملية كانت شيئًا آخر؛ فقد كان السادة يجبرون العبيد المسلمين، وقد حدث ذلك في أماكن كثيرة. بعد ذلك أكرهتهم السلطات الدينية[٢]. وفي القرن الثالث عشر كانت الجمعيات الخيرية تطالب بتعميد المسلمين كهدف أولي لها. لم تنجح كل تلك الوسائل؛ فقد كان من الصعب – على حد قول القساوسة جميعًا – تنصير المسلمين، وقد تمسكوا بالإسلام ولم تهمهم العواقب.

---

(1) Alonso y Centero, La maqbara, p.65.

(٢) ذكرنا حالة شكوى الأسقف لأن سادة العبيد لم يكونوا يسمحون بتحول العبيد إلى المسيحية. انظر:
1185, junio, 7, Verona.
1185, octubre, 21, Valladolid
Barrios: Documentos de la Catedral, pp. 67-70.
Tapia: Comunidad morisca, p.48.



إن عمل المسلمات في بيوت المسيحيين – كمربيات أطفال في الغالب – كان سلاحًا ذا حدين للديانتين. رغم أن التشريع حظر ذلك عام ١٢٥٤ فحتى عام ١٤١٢ لم يستجب أحد؛ فكلما ارتفع مستوى البيت؛ كلما اشتد الطلب على تلك السيدات دون خشية التعرض لعقوبات قانونية. والشيء نفسه بالنسبة للقابلات المسلمات اللاتي كُنَّ يتمتعن بمكانة خاصة(١).

كان الزواج المختلط ممنوعًا في القانون المسيحي، وإن كان المسلم بإمكانه الزواج من مسيحية أو يهودية وفقًا لشريعته.

وكانت الحكمة تقتضي مراعاة ذلك الحظر. ولقد أدى انتهاكه إلى استهجان مجتمع الأغلبية، خاصة إذا صاحب الزواج تغيير الديانة. وقد حدثت مشكلة في طلبيرة بالقرب من آبلة عندما قام يودا اليهودي باختطاف شابة مسلمة من بيت والدها – لا ندري ما إذا كان رغمًا عنها أم بإرادتها– وحولها إلى اليهودية بعد أن عاشرها معاشرة الأزواج. وصل الأمر إلى القضاء وقد شهد كل من قسيس طلبيرة والقسيس فيرناندو ألونسو لصالح جماعة المسلمين؛ بينما دافع عن اليهودي محام مسيحي. لم تكن التهمة هي الاختطاف والاغتصاب؛ بل مدى قانونية تحول الفتاة إلى ديانة أخرى كاليهودية، والمسؤولية التي تقع على عاتق الجماعة اليهودية لأنها سمحت بذلك(٢).

في تلك الفترة تقريبًا كتب أسقف آبلة ألونسو مادريغال رسالة قصيرة في شكل رد على سؤال حول الموضوع نفسه. ليس هناك شك في أن الموضوعين مرتبطان. كانت

---

(1) Melenat: ¨Privilegiees ou poursuivies: quatre sages-femmes musulenanes dans la Castillo du XV Siecle¨, Identidades marginales, Madrid, 2003, pp.413-430.

وفيها يذكر ثلاث قابلات شهيرات من طليطلة وقابلة من شيقوبية.حصلت قابلات طليطلة على امتيازات لأنهن أشرفن على وضع مسيحيات شهيرات، كالملكة على سبيل المثال. لابد أنه في آبلة كانت هناك قابلة على صلة بالطبيب المسلم في المدينة.

(2) BNM. ms.Ros 35, f. 111-112.

المخطوطة نسخة من ملف قضية نظرها أسقف طليطلة. انظر
Nirenberg: ¨Love between Muslim and Jew¨. Pp.143-144.

يزمع البروفيسور نيرنبرغ نشر هذه النصوص.





القضية المطروحة هي «امرأة مسلمة ارتبطت بعلاقة جنسية بيهودي فاعتنقت الديانة اليهودية واستقبلها اليهود بترحاب في معبدهم»، والسؤال هو ما إذا كان ذلك التحول جائزًا، وإذا لم يكن جائزًا؛ فعلى من تقع العقوبة؟. كانت إجابة الأسقف واضحة: يجب معاقبة الجماعة اليهودية والحاخامات؛ فالحاخامات ليسوا مخولين ببناء معابد. كانت الديانة الإسلامية تعتبر أقل ضررًا من اليهودية – ذلك ما أعلنه قساوسة طلبيرة –، لكن ألونسو دي مادريغال كان يرى أن ذلك المنطق غير مقبول لأن التهويد يُعتبر انتهاكًا للدين الحقيقي أي المسيحية(١).

في إطار الوضع الجديد الذي تشكّل في المملكة في نهاية القرن الخامس عشر؛ قدمت شكاوى جديدة أظهرت خطورة المشكلة؛ ففي عام ١٤٨٩ اشتكت جماعة في سوريا Soria من أن امرأة يهودية تُدعى مريم اعتنقت الإسلام لكي تتزوج من إبراهيم كابابيتي وهو مسلم من برغش(٢). في العام التالي؛ قدمت شكوى بسبب تحول اليهودي سالامو ثيانو – وهو من وادي الحجارة – إلى الإسلام بعد ضغوط من الفقيه سيدي حسن(٣). لا ندري على وجه التحديد ما الذي كان يؤدي إلى التحول بين ديانتي الأقلية؛ خاصة في الحالات غير المتعلقة بالزواج. وقد توقف ذلك تمامًا، إذ أدى طرد اليهود إلى عدم وجود مجال «للهجرات الروحية»، كما كان يسميها نيرنبيرغ.

لقد حلَّت حركة واسعة محل المشكلة المشار إليها. ففي ١٢ فبراير عام ١٥٠٢ خيَّر الملكان الكاثوليكيان المسلمين بين قبول التعميد والرحيل عن ممالكهما. وقد أُجبر المسلمون على اتباع المسيحية بشكل جماعي(٤)، كما حدث مع بقية مسلمي قشتالة. تعين عليهم قبل

(١) لاحظ استخدام كلمة «Sarracena» أي مسلمة، وهي كلمة لم تكن متداولة في قشتالة، لكنها معهودة في لغة الكنيسة. انظر

Universidad de Salamanca, ms.70, f.86, 111

Nirenberg: "Love between Muslim and Jew". P. 144,147-150.

(2) E: Cantera "Conflictos entre el concejo y la aljama de los judíos de Soria en el último tercio del siglo XV", Anuario de Estudios Medievales, 13, 1983, pp. 583-599.

(3) Nirenberg: "Love between Muslim and Jew", p.153.

(٤) درس طابيا هذه القضية في كتابه المذكور ص ١٤٦– ٢٣٩، ٣٣١–٣٤٤.





ذلك أن ينتقلوا إلى حي المسلمين في كامينو دي لاس باكاس، وكان وضعهم أسوأ مما كان عليه قبل سنوات، رغم أنهم بعد وقت قصير استعادوا وضعهم القديم.

من بين كل المسلمين؛ هناك ثلاثة أشخاص فقط حصلوا على مزايا وعطايا من الملك. اثنان منهم حصلا على ألقاب شرفية لهما ولنسلهما من بعدهما؛ وبالتالي حصلا على إعفاء من دفع ضرائب مباشرة. لم يكن من الشائع منح ألقاب شرفية للمتحولين من الإسلام إلى المسيحية، رغم وجود حالات أخرى حدثت في مملكة غرناطة. في آبلة كان أول من حصل على لقب شرفي هو لوبى إنريكيث، وكان يُدعى محمد ديل فيكون، وكان تاجرًا نشطًا وصل إلى آبلة نحو عام ١٥٠٢. في وقتٍ مبكر وطَّد لقبه الشرفي وجمع ثروة طائلة قبل وفاته عام ١٥٣١. أما ألونسو دي فونسيكا – وكان يُدعى علي كارو – فقد حصل على اللقب الشرفي بتوصية من السيد ألونسو دي فونسيكا أبيانيدا نظرًا للعمل الذي قام به في قلعته في كوكاCoca. لهذا اختار علي أن يتسمى باسمه عند التعميد، وهو ما يؤكد أن صاحب قلعة كوكا كان أباه الروحي في التعميد. والثالث هو فرج دي لاس ناباس الذي أصبح اسمه بدرو دي آبلة. وقد تمتع «بامتيازات مادية وحقوق أخرى مدى الحياة» أي أن امتيازاته كانت أقل من امتيازات سابقيه[١]. يمكننا أن نظن أن الذي زكَّى فرجًا دي لاس ناباس هو السيد بدرو دي آبلة، سيد بيافرانكا ولاس ناباس (جد ماركيز لاس ناباس لاحقًا) ربما لأنه قام بأعمال البناء على الطراز المدجن المحفوظ في قصر عائلة دآبلة Davila . وقد أعطى امتيازات مشابهة إلى علي البيطار؛ وهو من أريبالو، وأصبح اسمه غوتيري بيلاثكيث؛ وربما كان أبوه الروحي في التعميد أحد أبناء عائلة بيلاثكيث. وبالفعل ففي حصر السكان في السنوات التالية الذي أُجري لتوزيع الضرائب على السكان لا نجد اسم لوبي

(١) لأن امتيازاته لا تستمر بعد وفاته. (المترجم)





إنريكيث ولا ألونسو دي فونسيكا، لكننا نجد اسم بدرو دي آبلة. من بين الخدمات المعتادة التي كان يؤديها وجهاء المسلمين كان اجتذاب مسلمين آخرين للتعميد، وهو ما تشير إليه عبارة «للخدمات التي قدمها لنا» التي ترد في الوثيقة[1].

اعتبارًا من ذلك التاريخ كان أداء خدمات مرتبطة بالدين الجديد سببًا في تطور وضع هؤلاء الأشخاص الذين سيقودون مجتمع الموريسكيين استنادًا إلى وضعهم المتميز. إن إنجاب ذرية تُسهم في إبراز نُبل العائلة كان يمثل الخطوة التالية للاندماج في المجتمع المسيحي. حتى ذلك الحين كان الإطار الذي يتحركون فيه إسلاميًّا تمامًا كما سنرى في الفصل التالي.

****

(1) *Luis López: ¨Poder y Privilegio¨, 42-44.*
Tapia: ¨Ali, alarife¨

هو مقال تحت الطبع وأشكر الأستاذ سيرافين على إتاحته لي.





الفصل السابع
بناء الأسرة والنسب

عندما حظر ألفونسو الحادي عشر بشكل حاسم أن يستخدم المسلمون في مملكة قشتالة أسماء مسيحية، وقد تزامن ذلك مع الأمر الذي أصدره خوان الأول ملك البرتغال بأن تستخدم جماعات المسلمين اللغة البرتغالية فقط في الوثائق الشرعية، كان يوجد حلٌّ لأوضاع معقدة هي الأسماء المستخدمة في محيط طليطلة[١]. حتى دخول القرن الثالث عشر كان مواطنو طليطلة يستخدمون ثلاث طرق للأسماء: الأولى هي أن يكون للشخص اسمين (اسم عربي واسم قشتالي يستخدم كلاًّ منهما في الوسط الذي يناسبه). الطريقة الثانية تستخدم أسماء إسبانية مع اتباع النظام العربي[٢]، والطريقة الثالثة هي استخدام اسم عربي، وأن يكون اللقب العائلي بالإسبانية. هذا معناه وجود خلط كامل بين الجماعات الدينية والثقافية المختلفة الموجودة في المدينة، مما كان يصعب مسألة التنظيم والسلطة الملكية في الأقليات.

إن استخدام تلك الأنماط في الأسماء، مع ما كان يتبعها من تغيير، يقدم لنا معلومات حول الوضع الثقافي.

نقطة الانطلاق كان يشكلها نظام التسمية العربي الذي يتكون من اسم علم يتبعه كنية (أبو فلان، أم فلان) حتى لو لم يكن هناك ابن بهذا الاسم – بالفعل كان

(1) Ladero Quesada Los mudéjares de Castilla, p. 376. Moleta ¨l›anthroponimie¨, pp. 169-170.

(٢) مثلاً: خوسيه بن ألفونسو (المترجم).



الأشخاص الذين ليس لهم أبناء بعد لهم كنية – إن استعمال الكنية عند التخاطب مع شخص هو دليل على احترامه، إذ إن استخدام اسم العَلم كان يُعد مجانبًا للّياقة. بعد الاسم والكُنية كان هناك النسب وهي سلسلة قد تمتد إلى أجيال عديدة تربط بين كل منهما كلمة «بن». بعد ذلك كان يأتي اللقب وهو يستخدم كلقب عائلي، وكان اللقب يشمل اسم مهنة، أو ميزة شخصية... إلخ. كان اللقب ينطبق على عدة أفراد من العائلة نفسها، وكان يمكن توارثه. كان العنصر الأخير هو النسبة وهي تربط الشخص بقبيلة عربية أو بربرية، أو بمكان الميلاد أو الإقامة، أو بمهنة، وكانت تنتهي دائمًا بياء النسبة. كانت أسماء الإناث أكثر بساطة، وكانت تتكون من الكنية ثم الاسم الخاص والنسبة[1].

كان الاسم الخاص يختاره الأب أو رأس العائلة، وكان يمكن أن تكون له معان كثيرة، وهو ما يخالف الاسم المسيحي الذي كان مصدره يهودي أو لاتيني في كثير من الأحيان ثم فقد معناه الأصلي، كما حدث مع الأسماء الرومانية.

كان يمكن اختيار صفات جميلة كالنجوم والبُشرى، والحيوانات القوية والصفات الحربية والعناصر الطبيعية التي تتصف بالقوة، أو الأشياء التي وُجدت بالمصادفة عندما حدثت الولادة...إلخ. بعض الأسماء الأخرى كانت تتضمن إشارة إلى جد قديم شهير أو معان دينية أو إشارات إلى آلهة ما قبل الإسلام أو إلى أسماء مركبة مضافة إلى لفظ الجلالة[2].

في مقابل النموذج العربي القديم؛ كانت طريقة مسلمي الممالك المسيحية في التسمية لها خصائص مختلفة طوال عصر المدجنين؛ وحدث ذلك في فترتين مختلفتين تمامًا: الفترة الأولى خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والفترة الثانية خلال

(1)Marin: Individuo y Sociedad, pp.177-181. C. de la Puente Judaísmo e Islam, Barcelona, 2007, pp.237-238.

(2) Areces: ¨Aproximación a la antroponimia¨, p.665.



القرنين الرابع عشر والخامس عشر. هاتان الفترتان تتميزان باتباع طريقتين في التسمية المسيحية.

نظام التسمية المسيحي – وهو مشتق من النظام اللاتيني– يتميز باسم مجرد وباسم عائلي (يتضمن كلمة «ابن» أو حروف إضافة تشير إلى ذلك)، وقد تم تعميم ذلك النظام بحيث لم يعد يميز الشخص في القرن الحادي عشر. لذلك لجأ الناس إلى ألقاب تشير إلى الوضع الاجتماعي أو الوظيفة أو الصفات الجسمانية أو مكان الإقامة أو اللقب الشرفي الذي حصل عليه الشخص، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر كان يُتبع نظام ثلاثي يتكون من الاسم واللقب العائلي واللقب الخاص. هذا النظام كان يمكن تبسيطه بحيث يتكون من عنصرين فقط: الاسم الخاص ثم اللقب العائلي[١].

ومع ذلك؛ لم يُتبع هذا النظام المسيحي في اللغة العربية. إن وثائق الكاتدرائية أو الكنيسة توضح لنا وجود طرق أخرى في التسمية تتكون من أكثر من عنصرين: الاسم الخاص فقط أو الاسم الخاص ثم النسب، أو الاسم ثم الكنية أو النسب ثم الوظيفة أو اللقب الرسمي أو الكنية منفصلةً[٢]. معظم تلك الأسماء في الممالك المسيحية كان يُضاف إليه كلمة «مسلم» بعد الاسم. ومع ذلك ففي خلال القرن الثاني عشر في منطقة آبلة يُلاحظ وجود ميل إلى اتباع النظام الأول، أي الاسم منفردًا. إن حذف أي جزء من نظام التسمية الإسلامي– إلا إذا كان الاسم الخاص – ربما يعزى إلى أن غالبية المسلمين الموجودين في المنطقة كانوا من العبيد، ولهذا فليس لهم نسب مهم من وجهة نظر المسيحيين. إذا ذُكر شخص كان يمكن استعمال نظام النسب العربي، فيُقالhijo de بالإسبانية؛ أو كلمة filium de باللاتينية وهي ترجمة لكلمة «ابن» في العربية. وهكذا على سبيل المثال؛ تظهر أسماء فاطمة والأزرق ومولفة، وهناك حالة واحدة يُستخدم فيها الاسم والنسب، وهي حالة محمد بن كوتريل Mafomat filio

(١) المصدر السابق ص. ٦٦٦.

(2) Laliena: "La antroponimia de los mudéjares", p.149.



de Cutril[1]. ويمكن أن يُضاف إلى الاسم أيضًا كلمة «مسلم ملك لِ»، فيدل ذلك على الحالة القانونية لشخص، وهي كونه عبدًا لسيد: لم نعثر حتى الآن على وثائق ثنائية اللغة تنتمي إلى ذلك العصر، مما يحول دون إثبات ما إذا كانت الأسماء العربية تم تحويلها إلى اللغات الرومانية في الوثائق المسيحية، وتمت المحافظة على اللغة العربية عند التوقيع، وإذا لاحظنا اتجاهات الأماكن الأخرى ربما نميل إلى الاعتقاد بأنه تم تحويل الأسماء العربية إلى لاتينية[2].

واعتبارًا من القرن الرابع عشر – وتزامنًا مع النظم الجديدة التي فرضها الملوك – يمكن أن نميز مرحلة جديدة لاتباع نظام مسيحي لكتابة أسماء المسلمين. هذه المرحلة تتميز باستيلاء الملوك المسيحيين وممثليهم على الموروث الثقافي للأقليات. بالإضافة إلى الإجراءات المذكورة – التي أدت إلى ظهور سلسلة من الوسطاء (الكتبة الشرعيين) للمجتمع الذي يسجلون بياناته – كانت هناك إجراءات محددة أخرى أثرت بشكل مباشر على صياغة الأسماء. من بين تلك الإجراءات ضرورة تحديد مكان الإقامة لكل شخص في أي وثيقة بيع أو شراء أو مهر أو مشاركة...إلخ كما يحدث بالفعل في كل وثائق الكتبة الشرعيين في آبلة حيث يُذكر فيها أن الشخص «من مواطني آبلة» أو «من مواطني بياتورو» أو «من مواطني أريبالو»....إلخ[3].

إن أداء أولئك الوسطاء لا يعنى أن المسلمين كانوا أميين أو غير قادرين على كتابة وثائقهم. ومع ذلك؛ فإن أداء الوسطاء كمترجمين، أو في اختيار نظام التسمية انعكس في تشكيل الذاكرة الجماعية للمملكة. إن طليطلة تمثل الحالة الأبرز، لأنها انتقلت من غلبة استعمال اللغة العربية في الوثائق (خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر) إلى

---

(1) Barrios: Documentos de la Catedral, pp. 86-87.

انظر الفصل الثالث.

(2) García Arenal: ¨Documentos árabes de Tudela¨, p.38-39, 51-53.
(3) Laliena: ¨La antroponimia de los mudéjares¨, p.153.



مرحلة تغيير كامل إلى اللغة الإسبانية، دون المرور بمرحلة انتقالية، بحيث انتقل نظام الأسماء من العربي إلى نظام قشتالي بسيط له خاصيته[1].

إن عملية اختيار الكتبة الشرعيين كانت عشوائية تقريبًا إذا وضعنا في الاعتبار عوامل مثل الاختلاف بين النطق والكتابة، ثم الاختلاف بين نطق العربية وفقًا لمسلمي كل مملكة وبين أسهل طريقة لكتابة الأسماء بالإسبانية أو باللاتينية. عند تغيير الكاتب أو تغيير الوثيقة نجد فروقًا في كتابة الاسم الواحد، ونلاحظ عدم ثبات نظام كتابة الأسماء العربية[2]. يتضح ذلك من اختلاف أشكال الاسم الواحد ومن اختلاف طريقة إلحاق الاسم بالنسب في العربية، أو من وجود عناصر جديدة مأخوذة من اللغة القشتالية. فعلى سبيل المثال؛ يُكتب اسم يوسف هكذا:

Yuçf, Yuçfe, Yuçefo, Yuçef, Yuçed

أما صيغة التكبير فتُكتب هكذا:Yucafón، وهناك حالة أسماء الإناث في آبلة، إذ يُكتب اسم زينب هكذاZeina/ Zeyna (وقد يختلط الأمر فيُقرأ على أنهReina (أي ملكة) أوDueña أي صاحبة). مع أن الصحيح هو كتابة الاسم هكذا: Zaynab الشيء نفسه ينطبق على اسم عائشة الذي يُكتب هكذا[3] Aja/ Haxa/ Aseas/ Fasesa.

ورغم التنوع الظاهري؛ فإن عملية اختيار الكتبة المسيحيين للأسماء أدت إلى درجة عالية من الخلط تتضح في أسماء الذكور وفي أسماء الإناث[4].

الأسماء الأكثر شيوعًا بين مسلمي الممالك المسيحية في أواخر العصور الوسطى[5].

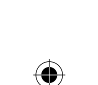
(1) Barrios: "The identification", pp.203-206. Moleta "l›anthroponimie", p.170.

(2) Laliena, p.146. Barros, p.207.

(٣) طرق كتابة الاسم الواحد درسها طابيا (ص ٤٢٥-٤٤٢) وربما تكون هناك طرق أخرى موجودة في الوثائق.

(4) Laliena, p.155 Barros, p.215.

(٥) لإعداد هذا الجدول استعنت بالمصادر التالية: *Barros, p.223. Laliena, p.155. Tapia, p. 90.*





أراغون	البرتغال إيفورا	البرتغال لشبونة	آبلة
محمد ١ر٢٥٪	علي ٢٣٪	محمد ١٧ر٢٨	علي ٧ر١٧٪
إبراهيم ٤ر١٨	أحمد ٥ر٢٠	أحمد ١٣٪	محمد ١٢٪
علي ٦ر١٥	محمد ٩ر١١	علي ٩ر١١	يوسف ٤ر١٠
يوسف ١١	إبراهيم ٩	إبراهيم ٣٣ر٨	إبراهيم ٤ر٩
موسى ٣ر٤	عديلة ٢ر٨	عديلة ٦	أحمد ٩
عبدالله ٣ر٤	عاصم ٥	يوسف ٥٥ر٥	عبدالله ٩
فرج ٧ر٣	سليمى ٤	قاسم ٧ر٤	فرج ٥ر٤
أحمد ٧ر٣	عمر ٢٧ر٣	عاصم ٣٦ر٤	حسن ٣ر٣
آخرون ٣ر١٥	غالب ٤٥ر٢	عمر ٧٧ر٢	عمر ١ر٣
—	بكر ٦٣ر١	سليمى ٤ر٢	السيد ٨ ر٢

النظام الذي اتبعه الكتبة الشرعيون المسيحيون لتكييف الأسماء العربية يتضح في الحالات التي توجد فيها رسالة بالعربية وسجل شرعي بلغة أخرى حين يتطوع أحد المسلمين «بقشتلة» الأسماء فتترجم بشكل حرفي الألقاب الدالة على المهنة أو الصفات الجسدية.

بالإضافة إلى ذلك – في حالة اللغة البرتغالية – لوحظ تغير كتابة الاسم الواحد بأشكال عديدة عند الكتبة الشرعيين، وتحديد صيغة أي اختيار أحد الأسماء لسهولته في الكتابة أو في النطق باللغة البرتغالية مما أدى إلى تناسق في نهاية القرن الخامس عشر[1]. نلاحظ في آبلة وجود أمثلة على هذه الطريقة في كتابة الأسماء. ربما كانت الحالة الأوضح هي كتابة اسم عبدالله بن يوسف الغني الذي أصبح اسمه عبدالله الريكو وهي ترجمة للمعنى. هناك أيضًا حالة علي بن الأشقر الذي أصبح اسمه علي

(1) ***Barros, Tempes e espaços de mouros, pp.260-261***



كارو فيخو ديل روبيو فجمع بين النظامين في كتابة الأسماء[١]. من المثير للانتباه ملاحظة كيف يغير الكتبة أنفسهم نظام كتابة الأسماء، فهناك قائمة أعدّها كاتبان نحو عام ١٤٨٠، وهذه هي الاختلافات.

خوان رودريغيث داثا كاتب من آبلة عام ١٤٨٨ [٢]	الكاتب الملكي فيراند ألباريث عام١٤٨٣ [٣]
Aseynte el Gallo	Aseyte el Gallo
Abadalla de Santo Tomé	Abadalla Redondo, hijo de Ysmael Redondo
Çale Redondo	Çali Redondo
Brayme Frexneda	Maestre Abrahen Frexnede
Cacime Acamor	Cacen Asanior
Aly Mofarache	Mofarax del Palomar
Porahyme Ferrero	Don Abrahen Herrador

ومع تقدم الوقت كان المسلمون يشعرون بميل نحو النظام الثنائي الذي يتبعه القشتاليون، وكان ذلك ملمحًا آخر من ملامح استيعاب الثقافة القشتالية. في بعض الحالات المبالغ فيها كان يمكن أن يكون للشخص اسم مسيحي بالإضافة إلى اسمه الإسلامي، لكن ذلك لم يكن شائعًا[٤]. إن اختفاء الكنية بشكل عام في نظام التسمية – وهو ما لوحظ في آبلة؛ بل وفي الوثائق العربية المحفوظة – ينسبه باروسBarros

(1) Jiménez de Gadea: ¨Acerca de cuatro inscripciones¨, f. 43-44.
Echevarría: ¨Los caro-Alfogeme de Ávila», pp.203-204.
Tapia: Comunidad morisca, p.425.
(2) AGS, Contaduria Mayor de Cuentos, l época, leg 45 Documentación Medieval abulense, p.25.
(3) AHP Ávila, prot. f.294.

(٤) كمثال على ذلك؛ نذكر السيد إبراهيم خوان دي أويو، مسلم. انظر
Tena: ¨Libro de arrendamientos, p. 58.



إلى استحالة استيعاب هذا العنصر في النظام المسيحي(١) الذي كان النسب فيه يمكن أن يشير إلى اسم المكانpatronímico، وكان اللقب يشير إلى اسم الشهرة، وكانت النسبة تشير إلى اسم المكان وهو ما كان يستعمله المسيحيون أيضًا.

وقد تحول النظام الثنائي إلى نظام يشمل: الاسم + النسب (أي patronímico) أو الاسم + اللقب (اسم شهرة أو مهنة أو لقب رسمي) أو اسم + نسبة. وقد أشار البعض إلى حدوث تغيير في نظام التسمية العربي القديم. من ناحية أخرى من الصعب تمييز بعض عناصر الأسماء، خاصة تحولها إلى ألقاب كما تُفهم في القرن السادس عشر، بسبب عدم استقرار النموذج الإسباني(٢). وسنبحث كل حالة.

أ- الاسم + النسب:

كانت رابطة الدم هي إحدى العناصر التي يفضلها الجانبان، سواء من خلال ترجمة كلمة «ابن» إلى الإسبانية أو كتابتها بالعربية. في وثائق آبلة كان هذا النظام أكثر شيوعًا: حسين بن المعلم عبدالله/ عبدالله بن المعلم السيد/ إبراهيم بن سيد(٣). في حالات قليلة كان الشخص ينسب إلى أمه إذا كان وضع الأم الاجتماعي مهمًّا أو في حالة الأرامل. في هذه الحالة لا يتحول اسم المكان إلى لقب عائلي، لكن تُلاحظ أنماط تنتقل من الأب إلى الابن، ومن الجدود إلى الأحفاد مما يعطي إحساسًا بالخلط. الأثر الناتج هو صعوبة تحديد الأجيال المختلفة في عائلة واحدة وفروع العائلة حيث تعيَّن تمييزها غالبًا بلقب إضافي كان يشكل عنصرًا ثالثًا في الاسم، مما كان يصعّب

(1) *Barrios: ¨The identification¨, p.207.*

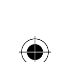
في أماكن عديدة من أراغون وبلنسية يلاحظ أن الكنية لا تزال مستخدمة في ذلك العصر. انظر

Labarta: La onomástica de los moriscos, pp.96-97.

Laliena: ¨La antroponimia de los mudéjares¨, p. 163.

(2) *Laliena, p. 155.*

(3) *Tena: ¨Libro de arrendamientos, pp.112, 137, 140*





النظام القشتالي حتى منتصف القرن الخامس عشر، كما في حالة حامد دي لا توري الشاب بن حامد دي لاتوري[١].

ب- الاسم+اللقب:

ب – اسم الشهرة Sobrenombre: كان يشمل أي شيء عن الوضع الاجتماعي أو المهنة أو الصفات الجسدية...إلخ. إن التقييم الاجتماعي لألقاب الشهرة مهم جدًّا لأن كثيرًا منها يشير إلى وضاعة صاحبها: مثل المعلم علي ريتاكو Retaco وعبدالله بوتيخا [٢]Botija.

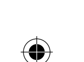
ب – المهن: بالنسبة للمهن التي توضع قبل الاسم يمكن التفرقة بين الجذور العربية – التي ليس لها علاقة بالضرورة بالمهنة الحقيقية للشخص – والجذور الإسبانية التي يمكن أن تشير إلى وظيفة مارسها الإنسان طوال حياته أو بشكل مؤقت أو إلى الوظيفة العائلية التي لا يتعين على الابن ممارستها، مثل موسى [٣]Orebze؛ أو إبراهيم الدباغ[٤] فالاحتمال الأكبر أن يكون الشخص قد عمل بالمهنة المشار إليها، وحصل على لقب «معلم» داخل المدينة. إن العدد الكبير للمعلمين المعينين في آبلة يدعونا إلى التفكير في وجود قطاع حرفي، نظرًا لصعوبة الحصول على هذه المرتبة. من ناحية أخرى فإن أسماء المهن تكون أكثر تعددًا في المركز الحضري الأكبر، لأسباب بديهية خاصة بنشاط اقتصادي أكثر تعقيدًا[٥].

---

(1) AHP Ávila, Prot. 470, f.30.

حول هذه الأسماء انظر:

Barrios: ¨The identification¨, p.210.
Molenat, p.176.
Echevarría: ¨Los Caro-Alfagreme de Ávila, p.207.
Laliena, pp. 154-161.
(2) AHP Ávila, Prot. f.16.
Laliena, pp.161.
(3) Becerro de visitaciones de 1303, AHN, Clero, Cod. 484 B, ed. Barrios Documentación Medieval. Pp.241-242.
(4) AHP Ávila, Prot. 46, f.39.
(5) Barrios: ¨The identification¨, pp.220.





الشيء نفسه يحدث بالنسبة للمناصب والألقاب الشرفية: إن الإشارات إلى المناصب العربية التي اختفت لا تعني أن تلك المناصب قد مورست في عصر المدجنين، بينما تشير أسماء الألقاب المترجمة إلى أن المهنة قد مورست بالفعل، وأن المهنة اكتسبت أهمية عند الموظفين المسيحيين(١). وهناك مثال يجمع بين الشكلين هو المعلم فارس الصيدلي ابن السيد أخيخي، وهو اسم يجمع بين مهنة مارسها الشخص المذكور بالتأكيد نظرًا للقب «المعلم» الذي مُنح له كنسب؛ بالإضافة إلى لقب «السيد» الممنوح للأب(٢).

ج- الاسم+ النسبة:

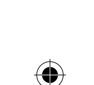
ج/١ – **النسب ذو الأصل الجغرافي:** إن عناصر الاسم التي تشير إلى أصل لقب عائلي يعنى حدوث انتقال سابق، ولو كان سابقًا جدًّا(٣): عبدالله المجريطي(٤)، إبراهيم الإسكالوني، عبدالله دي لاس ناباس، محمد مونثون(٥). في حالات أخرى يمكن أن يشير الاسم إلى أحياء في المدينة مثل حالة مفرج ديل بالومار أو حسن دي سانتو توماس(٦).

ج/٢ – **نسبة القبيلة:** فيها محاولة الحفاظ على نسبة القبيلة، خاصة إذا كانت القبيلة عريقة الأصل، وفيها محاولة ربط القبيلة بنسب معروف في تاريخ الإسلام. وكمثال على وجود مثل هذه النسبة في صفوة مجتمع آبلة يمكن أن نذكر حالة فقيه مسجد القبلة عبدالله بن عثمان بن أحمد بن محمد بن حسين الأنصاري وكنيته أبو

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٣-٢١٤

(2) AHP Ávila, Prot. f.27.
(3) Barrios: "The identification", p.152.
(4) Tena: p.152.
(5) AHP Ávila, Prot.460. f.15,24,63
Areces: "Aproximación…", p.668.
(6) AHP Ávila, Prot.420, f.263.





محمد، وحالة أبي العباس أحمد بن عمران من جماعة بلد الوليد[1]. هذه الطريقة استعملتها عادةً طبقة المثقفين والأدباء.

إن الربط بين عناصر متعددة يمكن أن يؤدي إلى وجود أسماء أكثر تعقيدًا، مثل المعلم علي فرانكو بن السيد قاسم[2] الذي يجمع بين لقب «معلم» ثم الاسم الخاص، ثم اسم الشهرة الذي يمكن أن يتحول إلى لقب عائلي ويشير إلى وضعه كحر ثم النسب الذي يشمل لقب الأب.

إن الوثائق الداخلية للجماعة التي تسمح لنا بالاقتراب من تقديم مسمى آبلة أنفسهم باللغة العربية والنظام الذي اتبعوه في كتابة الأسماء، هذه الوثائق قليلة جدًّا، ويمكن اختصارها في معلوماتنا الحالية عن وثائق شرعية كتبها فقهاء الجماعة الذين يتبعون صيغًا تقليدية، ثم النقوش على المقابر. هذه النقوش كانت تسمح للمدجنين بالإعراب عن أصلهم داخل حيز المدافن التي لا يزورها إلا أفراد الجماعة، وفيها يستخدمون صيغًا لم تكن مسموحة في مظاهر حياتية أخرى. إنهم هنا يكتبون سور القرآن ويستخدمون التقويم الهجري والنظام العربي في كتابة الأسماء. ومع ذلك يجب أن نضع في الاعتبار أن طبقة الصفوة فقط – وهي الطبقة الوحيدة التي تسمح إمكانياتها ببناء مقابر هكذا – هي التي استعملت هذه الطريقة، فوضعت بذلك حدودًا تفصلها عن بقية المسلمين[3]. إن عناصر الاسم العربي التي استمرت تعطي أهمية خاصة لعنصر الأصل. في عصر المدجنين لم تكن ذاكرة الأسرة تبعد عن الجيل

---

(1) *Fernández y González: ¨Estado público…¨, p.395*

الكنية ليست مترجمة لكنها موجودة في الأصل العربي. الكنية والأصل المذكوران- الأنصاري وابن عمرو- يدخلان الشخص في دوائر العلماء والفقهاء سواء كان ذلك أصله بالفعل أم لا. انظر
Barrios: ¨The identification¨, p. 208, 214.

(2) *Tena: ¨Libro de arrendamientos, p.172.*

(3) *Barrios: ¨The identification¨, pp.203,205,215.*
Laliena, p.153.



الثالث إلا نادرًا[1]. وهذا يمكن تحقيقه ليس فقط بالرجوع إلى تسلسل الأسماء ذات النظام العربي، وإنما أيضًا بتكرار الاسم نفسه في أجيال متناوبة. وهذا – بالإضافة إلى الزواج من بنات العم – كان يسهل تخليد اسم العائلة حتى لو كان مستواها الاجتماعي متواضعًا.

ودون الوصول إلى حد تبرير الأصل العريق بذكر جدود مشهورين – وهو أمر صعب المنال في مجتمع يشكله أبناء عبيد ومهاجرون – كانت هذه الطريقة تحافظ على هوية جماعة وعائلة وتتجاوز النظام المسيحي في كتابة الأسماء[2].

يبقى تحليل كتابة أسماء النساء؛ وهو جانب مهم يكشف الواقع النسائي المظلم الذي لا يمكن كشفه بطريقة أخرى. إن تنوع نظام الأسماء في مجتمع النساء أكثر اختصارًا منه في مجتمع الرجال، وذلك من خلال دراسة ثمانية أسماء في مجتمع آبلة. وعلى عكس ما لاحظناه في البرتغال – تظهر أسماء تصغير ماريوتا ومارورني (تصغير مريم) وأسونا وهاجر[3]. الصيغة الرئيسة لاسم المرأة ثنائية. بالإضافة إلى استخدام نظام الاسم+ النسب، من الشائع ربط المرأة بالزوج من خلال تعبير «زوجة فلان» أو «أرملة فلان». إن حذف الكنية تمامًا يدعو إلى التفكير في أن التناسل قد أصبح أمرًا ثانويًا؛ بينما استمر إبراز الرابطة الزوجية.

التفسير الذي يقدمه باروس[4] بالنسبة لجماعة المسلمين في البرتغال يمكن أن ينطبق على مجتمع المسلمين في آبلة، لكن علينا إثبات ذلك في مدن قشتالية أخرى:

(1) Laliena, p.149.

(٢) حول أهمية النسب، انظر

Barrios: "The identification", p.208

Nirenberg: "Mass conversias and genealogical mentalities", Past and Present, 2002, pp.3-41.

(3) Barros, 215.

Tapia, pp.86-87.

(4) Barros, pp.215-217.





يرى باروس أن المسلم – لما لم تعد له سيطرة مباشرة على الأرض، ولما تعيّن عليه أن يرضى بمجرد استفادة – من خلال عقود الإيجار التي كانت تسمح للشخص باستغلال الأراضي والبيوت – تحول الزوجان إلى وحدة إنتاج أساسية. لهذا فإن المسلم اتجه إلى التزوج بامرأة واحدة فقط، وهو نظام يتوافق مع قاعدة أن الزوج لا يستطيع التصرف في الأرض دون موافقة الزوجة. كل ذلك ينعكس في نظام الأسماء، وهكذا نجد «عزيزة زوجة إبراهيم، ريتا أرملة حسين ميتشافورتي، السيدة شانسي زوجة السيد حسن، والسيدة ياقوتة زوجة السيد إبراهيم[١]. تتبع النسوة هذه العادة ويضفن إليها اللقب الذي يميزهن داخل الجماعة، لأنهن زوجات فقهاء، وربما بسبب علو نسبهن، لأن العائلات ذات النسب الرفيع كانت تتصاهر فيما بينها. لكننا نرى أيضًا – في آنسات لازلن يعشن في كنف آبائهن – من تستعمل لقب أبيها حتى وإن كنَّ تحت ولاية الأخ، مثل السيدة شانسي بنت السيد محمد من سانتو تومي[٢]. في أحيان أخرى يظهر اسم المرأة منفردًا. في هذه الحالة نجد اسم المرأة مضافًا إلى اسم المهنة، وهي هنا ليست مهنة المرأة؛ بل مهنة الزوج الذي توفي. بطبيعة الحال كانت هناك مهن لا ينطبق عليها هذا الأمر مثل النجارة والبناء. لم نجد في آبلة حتى الآن أمثلة على ذلك.

كان المستوى الأول في تنظيم جماعة المدجنين هو الأسرة. من الطبيعي أن تشير الوثائق القشتالية إلى الأسرة بمعنى بيت، وقد تأكد لنا في آبلة بالتحديد أن الأسرة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كانت الأسرة البسيطة. هذا لا يعنى أن الأسرة الأكبر – التي تتكون من ثلاثة أجيال: جد وأب وابن، والتي تشمل إخوة وأبناء عم – لم تكن مهمة. في بعض الأماكن يعيش رجال متزوجون مع إخوتهم الصغار،

(1) AHP Ávila, Prot.f.292.
Tena, pp.123-125/ 132-133.
(2) AHP Ávila, Prot. 420 f-263.



ربما بسبب ظروف الحروب، وكانت الأسر تهاجر في جماعات إلى مكان آخر، وكانت الأسرة الكبيرة تشكل وحدة اجتماعية واقتصادية فتعمل بالزراعة أو التجارة أو في مجالات مختلفة. بالإضافة إلى ذلك؛ فإن أسماء العائلات كانت تنشأ أحيانا في بيوت متجاورة أو مرتبطة في ما بينها(١).

عند تحديد الأهمية الاجتماعية لأسرة مدجنة يجب أن نضع في الاعتبار عدة عوامل: تولي مناصب في الجماعة المحلية، ثم الثروة، ثم عراقة الأسرة وتغلغلها في الوسط الذي تعيش فيه. وفي خارج نطاق الإقامة يجب أن ندرس ارتباطها الأسري والمهني بمدجنين آخرين لهم قدر داخل الجماعات المجاورة الرئيسة في المملكة وبأماكن أخرى بعيدة مثل ممالك أراغون وبلنسية والبرتغال. يجب أن نضع في الاعتبار كذلك علاقة الأسرة بالمسلمين وبأقرباء في مملكة غرناطة. وأخيرًا – في حالات قليلة – هناك علاقة مميزة تربط الأسرة بشخص مسيحي من النبلاء أو من رجال الكنيسة أو من العائلة المالكة. هناك عائلات مسلمة قشتالية قليلة يمكن أن توضح لنا كل هذه الأمور من خلال بيانات متفرقة موجودة في مصادر مسيحية.

وهناك حالات نادرة لأسر تجمع بين كل هذه الجوانب بحيث تتحول إلى أهم عائلة في المملكة وتتولى مناصب مثل القاضي الأكبر لجماعات المملكة، وهو منصب احتكرته في قشتالة عائلات ذكرناها في الفصل الخامس.

إذا تركنا جانبًا عائلات الصفوة التي يمكن أن نطلق عليها «العائلات المرتبطة بالقصر» والتي تتحرك في إطار المناصب القضائية الضرورية لتنظيم المملكة، سيكون على رأس الجماعات المسلمة أشخاص مدجنون لهم أصول عريقة في المدينة وقادرون

---

(١) هذا ما كان يحدث في غرناطة. انظر

Galan: ¨Los mudéjares del reino de Granada¨, p.71.



على أن يجمعوا في أيديهم كلاً من السلطة السياسية (من خلال مناصب داخل الجماعة) وعلاقات مع المسيحيين، والسلطة الاقتصادية وممارسة تجارة مربحة تسمح لها بالقيام بعمليات تزيد من قواعد سلطتها. بالإضافة إلى هذين العاملين كان يمكن لأحد أعضاء الأسرة أن يجمع المكانة الدينية أو الفكرية بحيث يبرز كرجل تقي أو صاحب علوم دينية كأن يكون فقيهًا أو إمامًا لمسجد.

وقد ظهرت في آبلة أسر عديدة تتوافر فيها الصفات المذكورة. إحدى هذه الأسر- اعتمادًا على ظهورها المستمر في الوثائق منذ القرن الرابع عشر حتى تحولها إلى المسيحية في القرن السادس عشر - هي أسرة كارو[1]. بعد ظهور علي كارو بن الروبيو (ربما كانت ترجمة لابن الأشقر) كراهن عقار في وسط المدينة في حي سان بدرو، وبيوت أخرى مجاورة للمسجد، في الشارع الذي يبدأ في سان سيلفستري حتى طريق ثاباتيروس أو الإسكافيين[2].

بعد ذلك بعدة سنوات، وفي عام ١٣٧١، يظهر عليٌّ آخر كقاضٍ للجماعة، هو علي كارو بن حمد أو عبدالله مونثون ولا ندري درجة قرابته من علي كارو المذكور آنفًا. كان للقاضي ابنان هما حمد الحجام أو الفاخيمي[3] وعلي كارو. نلاحظ هنا وجود نظام شبيه بنظام العائلات المدجنة الأراغونية والتي يتسمى فيها الابن الأول باسم الجد ويتسمى فيها الابن الثاني باسم الأب، وفي هذه الحالة يكون لقب الابن الأكبر

(1) Echevarría: ¨Los Caros de Ávila, en Biografías mudéjares, Madrid, 2008, pp.203-232.
Tapia: ¨Ali Caro, alarife¨, en Historia de Ávila, vol IV, Ávila.

(٢) في عام ١٣٠٣ كانت البيوت موصوفة بالتفصيل في الكتاب نفسه بحيث أنه عند خلوها تكون هناك قائمة بممتلكات البلدية وقائمة بممتلكات المتسلم، ومبلغ ٩٥، ١٠٥ عملة مرابطية على الترتيب كان شبيهًا بما يدفعه المسيحيون واليهود في عقارات بالمدينة. انظر
Barrios: ¨Documentación Medieval…¨, pp.230, 422, 431-432.

(٣) كلمة alfageme مصدرها العربي كلمة «حجّام» وتترجم بمعنى «حلاّق». تظهر الكلمة في القرن الثالث عشر بالإسبانية. انظر
Corominas: Diccionario crítico etimológico, Madrid, 1976.





اسم المهنة التي سنشير إليها لاحقًا. لابد أن الاثنين كانا راشدين في ذلك التاريخ وكانا يقيمان في المدينة ولهما مسكن في منطقة السوق الصغير ويمارسان مهنتهما[1]. الأعضاء الثلاثة في الأسرة كانت لهم معاملات مع البلدية – إيجارات لمدد طويلة – أدت إلى استثمار أموالهم في مجال الزراعة وتربية الماشية في أراضي الري والمراعي الواقعة خارج المدينة[2]. إن مشاركة عدة أعضاء من الأسرة في الإيجارات يدعونا إلى التفكير في اتفاقيات عائلية تدخل في نطاق الزراعة منذ العصر الأندلسي. مع تزايد أهمية ربض سان نيكولاس كمنطقة جديدة لسكنى مسلمي آبلة، نجد أن يوسف، وهو الابن الثالث للسيد علي كارو (١٤٤٠) يقيم في بيوت أخرى من البلدية [3]. إن قرب الربض من البساتين المجاورة للمدينة – من بينها بساتين غراخال – تسمح بافتراض أن ذلك التغيير في الاتجاه داخل المدينة كان الهدف منه المصالح العائلية. لم يكن لدى عائلة كارو مطلقًا مساكن أو محلات في المنطقة المدجنة الثالثة حول مسجد سولانا، ولم يحصل أحد منهم قط على منصب في مسجد القبلة الجديد الذي ظهر بجوار سان نيكولاس حوالي عام ١٣٩٦.

اعتبارًا من الجيل الثالث عدد أحفاد علي كارو من مجالات نشاطهم، وتزاوجوا في ما بينهم وتصاهروا مع عائلات الجماعة. ليس هناك ذكر لأي ابن للأخ الأكبر حمد الفاخيمي. مع ذلك فإن عائلة علي كارو الثاني وعائلة يوسف قد ازدهرتا في مجال البناء، وورث الأبناء المهنة عن الآباء – إلى جانب منصب القاضي الذي شغله علي كارو – وبرزت العائلة الثانية في مجال الحلاقة والتجارة (الجزارة ونقل الملح) وظهر اسم علي كارو الفاخيمي. ويبدو أن علي كارو الفاخيمى هذا قد ورث دكان العطارة من عمه حمد، وتحول دكانه في السوق الكبير– الذي انتقل إليه ليكون قريبًا من مركز

(1) Tena: ¨Libro de arrendamientos, pp.57, 63-64.

(2) Monsalvo: Libro de los heredades¨, pp.28-29/ 143-144, 299-300, 304-305.

(3) Tena: Libro de arrendamientos, pp. 184-185.



تجارة الماشية واللحوم – إلى مخزن لبيع الملح لجماعة المدجنين[1]. في هذا النطاق دخل أيضًا في تجارة الجلود مع محال جزارة طلبيرة. كل هذه الأنشطة ساهمت دون شك في أن يستأجر علي كارو العطار مخازن غلال في وسط المدينة حفظ فيها بضاعته[2].

خلال العقود التالية لعام ١٤٥٠ اختفت أخبار عائلة علي كارو من وثائق آبلة. فيما بعد سنجد عضوًا بارزًا في العائلة بين جماعة البنائين: يرى طابيا[3] أن الأسماء المختلفة لعلي كارو دي سان استيبان، البناء (١٤٨٧)، الذي يقوم بأعمال متواضعة لقائد الحصن، ثم علي كارو ديل بالومار الذي يقوم بأعمال لصالح قسيس، ثم علي كارو دي لابوينتى الذي يرمم السور (١٤٩٩). هذه الأسماء يمكن أن تكون جميعها لعلي كارو معلم البناء الذي صمم وأدار عملية بناء قلعة كوكاCoca عام ١٤٨٦ بتكليف من السيد ألونسو دي فونسيكا إي أبيانيدا سيد مدينة كوكا والايخوسAlaejos وابن عم أسقف آبلة. قام علي كارو ببناء الحصن على هيئة قصر لأحد النبلاء في القرن الخامس عشر، «كمعلم أكبر لهذا الحصن»، وبمساعدة أخويه يوسف وأبي زيد. وإزاء نجاح المشروع قام السيد غونثالو شاكون – قائد حصن آبلة والمحاسب العام للملكة – عام ١٤٩٦ بتكليف علي كارو بالإشراف على بناء حصن آخر في مدينة كاساروبياس ديل مونتي Casarrubios del Monte التابعة لطليطلة. كان علي كارو – بالإضافة إلى الإشراف على تلك الحصون – يشرف على بعض أعمال البناء في مدينة آبلة. وبعد

(١) لهذا سجل عقدين مع حمالين لكي ينقلوا الملح المطلوب في عام ١٤٤٩ انظر
1449, agosto, 13/, 1449, agosto/ c. AHP Ávila, Prot.460, f.76 (cat.641, 643).
Echevarría: ¨Los Caro¨, pp.230-232.

(٢) استأجر علي كارو الحجام من خيل غوميث ديل بيسو ثلاثة مخازن في سانتا فاريا ديل كارمن لمدة عام مقابل ٣٠٠ عملة مرابطية. نحن لا نعلم أي كنيسة هي، فليست هناك كنيسة في آبلة في هذا المكان. دير الكارمن موجود بجوار باب السور وقريب من مسجد سان استيبان ومن السوق الصغير، وعليه فمن المحتمل أن تكون الإشارة إليه. انظر
AHP Ávila, Prot.460 f.82 (cot 683) 1449, septiembre, 12.

(3) Tapia: ¨Ali Caro, alarife¨,
Tapia: ¨Personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV¨, en Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española, Ávila, 1990, 11. 245-252.





مرسوم التنصير الصادر في عام ١٥٠٢، تم تعميد علي كارو وأصبح اسمه ألونسو دي فونسيكا وحصل على لقب شرفي، ربما بسبب أعماله التي قام بها، ويدل الاسم الذي اتخذه على أن أباه في التعميد كان سيد كوكا نفسه الذي شيد لصالحه أحد القصور الحصينة الأكثر روعة في القرن الخامس عشر. استمر ألونسو دي فونسيكا – الذي لم ينجب أولادًا – يعيش في حي لاس باكاس وهو حي المسلمين القديم، وتوفي عام ١٥١٣.

عائلات أخرى: بوتيخا، بالوميرو/ ديل بالومار، السيد الغايو، بابيلون:

استمر نظام العلاقات الزوجية الذي يحدده الإسلام مطبقًا بين جماعة المسلمين في آبلة. ولم يمارس المسلمون القشتاليون عامة، ومسلمو آبلة خاصة، تعدد الزوجات إلا نادرًا، وكان ذلك بسبب تطور عادات المسلمين أنفسهم وبسبب تأثير المجتمع المسيحي المحيط بهم. أدي إلى ذلك وجود أسباب اقتصادية ناتجة عن وضع المسلمين مما أدى إلى عدم قدرة أحدهم على إعالة أكثر من زوجة. وكما ذكرنا سابقًا؛ فإن قانون الملكية في إطار العلاقات مع المسيحيين كان يشجع التزوج بامرأة واحدة فقط، وكان ذلك يسهل الاندماج في مجتمع الأغلبية. كان يتعين على الزوجة الانتقال إلى منزل عائلة الزوج، وكان ذلك يعني انتقال أفراد، مما يسهل وجود روابط بين المسلمين في مدن وأحياء مختلفة. وكان ذلك أيضًا سببًا في اندماج مسلمين قادمين من الخارج طواعيةً، أو أسرى كانت جماعة المدجنين تدفع فديتهم قبل أن يمكنهم الزواج من مسلمة ويندمجوا في الجماعة[١].

كان يسبق الزفاف العقد، وفيه يناقش ولي الزوجة شروط الزواج، وكان يتعين على الفتاة قبول الشروط، أما إذا كانت المرأة أرملة فكان يحق لها إبداء الرأي[٢].

---

(١) كان الملوك في البرتغال يؤيدون هذا الإجراء للإبقاء على توازن عدد السكان. انظر
Barros: ¨A comuna de Lisboa¨, pp.130-134.
F. Soyer: ¨Muslim claves and freedom in Medieval Portugal¨, Al Qantara, XXVII, 2007, pp.489-516.

(٢) لا ندري كيف توصلت المؤلفة إلى هذه النتيجة، مع أن الوثائق تقول غير ذلك (المترجم).





وكان يتم التوقيع على عقد النكاح أمام القاضي وشاهديه، وكان عقد النكاح يحدد دور الزوجة داخل الأسرة: تتولى المرأة إدارة شؤون البيت والأطفال بينما كان الرجل يتحمل الأعباء الاقتصادية ويدفع صداقًا يمكن تقسيطه. بعد ذلك مباشرة كان يتم الاحتفال بالزواج حيث تحضر النساء الحفل في بيت العروس ويحضر الرجال الحفل في بيت الفتى، ثم تنتقل الزوجة في موكب إلى بيتها الجديد. عقود النكاح بين المدجنين تحافظ على الشروط الأساسية للزواج عند الأندلسيين. كان من أهم تلك الشروط تعهد الزوج بألا تكون له أمة إلا بموافقة الزوجة، وبألا يغيب عن بيت الزوجية أكثر من مدة محددة، وبألا يجبر الزوجة على الانتقال إلى المدينة، وبألا يمنعها من زيارة نساء عائلتها ومحارمها من الرجال. كانت شروط الزواج تحدد ما إذا كان هناك خدم، وكانت تحدد قيمة الصداق والمقدم والمؤخر. اعتبارًا من القرن الخامس عشر؛ كانت تلك العقود توثق أمام كاتب شرعي مسيحي، ومثال على ذلك حالة محمد موثو بن حمد موثو الذي أجبر على دفع الصداق المقرر لزوجته مولا، وذلك أمام محمد المصيغر، ولي الزوجة وهي ابنة أخيه(١).

استمرت صلاحية الطلاق وشروطه الواردة في كتابي «شريعة المسلمين» و«التفريع»، وكان يتم احترام فترة العدة حتى يمكن للمرأة أن تتزوج مرة أخرى وفقًا للشريعة(٢).

---

(١) في مدينة آبلة، أعلم أنا – محمد موثو بن حمد موثو- أننى ألتزم نحوكم يا محمد الميسيغار كممثل عن مولا زوجتي، ابنة علي ديل فوينتى أخيكم، الجميع من آبلة، إننى ألتزم نحوها بدفع الصداق، وأن تلتزم أنت نحوى بما تم الاتفاق عليه، فإذا لم ألتزم في الموعد المحدد يكون طرف كل منا خاليًا من التزامه نحو الطرف الآخر، وتعيد إليَّ الحُلى التي قدمتها لزوجتي وألتزم أنا محمد الميسيغار باسم ابنة أخي...»، شهود: بدرو نييتو وكريستوبال بياتو وفرج الموثو، الجميع من آبلة». انظر
AHP Ávila, Prot.420, f.293 (cat.1967), 1488,enero,13

(٢) حول هذا الموضوع؛ انظر

Marin Individuo y sociedad, pp.182-183.
Barros A comuna de Lisboa, p.131.

ليست لدينا في آبلة عقود زواج، لكنها كانت مماثلة.





إن ذكر «أبناء أخ» في الوثائق يشير إلى استمرار عادة التزوج من بنات العم، وهي عادة كانت سائدة بين مسلمي الأندلس. كان من العادة أن يتفق على الزواج الآباء أو الأوصياء بين أبناء العم، أو بين أشخاص تربطهم المهنة. هكذا كانت تتم المحافظة على اسم العائلة، وكانت تقوي الروابط بين الجماعة؛ بالإضافة إلى التكافل الاقتصادي بين الأقارب، وهكذا لم تكن أراضي العائلة تتجزأ[١]. تلك الروابط التي استمرت حتى الفترة الموريسكية أسهمت في وجود عادة الثأر، وكانت تلك مشكلة كبيرة هددت السلام الاجتماعي.

أما بالنسبة للأبناء؛ فقد كان لأسر آبلة عدد أكبر مما كان يُظن حتى الآن؛ فهناك حالات لأسرة لها أربعة أبناء كبار، وإذا وضعنا في الاعتبار ارتفاع مستوى الوفيات بين الأطفال والنساء؛ فهذا معناه أن عدد المواليد كان يفوق ذلك[٢]. يمكن أن نشير إلى أسر أنجبت أولادًا كثيرين مثل أسرة عبدالله العطار والسيدة كارا وأبنائهما: محمد وعزيز عام ١٢٩٦، كما نذكر أسرة لاكايي المكونة من الزوج ويوسف وشانسي، في منتصف القرن الخامس عشر[٣].

****

---

(1) Caro Baroja, p.65-80.
Vincent l›la familia morisca¨, pp.21-29.

(٢) قدَّر متوسط عدد أبناء الأسرة المسلمة في شبه الجزيرة الأيبيرية في القرن الخامس عشر بثلاثة أبناء، سواء في بلنسية أو في المنطقة المجاورة لأراغون، وتذكر بيغيرا أن عدد الأبناء اثنان. انظر:
Barcelo Torres: Minorías islámicas, p.90
Vincent: ¨La familia morisca¨, pp.21-29.
(3) Barrios: ¨Documentos de la Catedral¨, pp.306-307.

بالنسبة لعائلة دي لاكايي، انظر:

AHP Ávila, Prot.f.264, 291,294.





الفصل الثامن
التراث الثقافي للمدجنين

عند الحديث عن محافظة المدجنين على موروث علمي وأدبي وفني له ملامح محددة ومرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتراث الإسلامي فإننا نعني في المقام الأول التراث المكتوب. رغم أنه كان يعتقد – حتى وقت قريب – أن مسلمي قشتالة كانوا قد فقدوا عمليًّا استعمال اللغة العربية إلا في حالات استثنائية[1]، فإننا نكتشف كل يوم أدلة جديدة تؤكد وجود صفوة استمرت تستعمل اللغة العربية، خاصة في الوثائق الداخلية للجماعة، وإن كانت هذه الوثائق لم تصل إلينا. بالإضافة إلى ضياع اللغة العربية بالتدريج كلغة تراث، يمكننا أن نعتبر مستوى اللغة العربية عند المدجنين دليلًا آخر على استيعابهم لثقافة الأغلبية. من المعتاد في الوثائق المكتوبة وجود نص عربي أدبي، ويلاحظ تأثير العامية واللغات الرومانثية[2]. داخل الجماعة نفسها كان يمكن تمييز مستويات مختلفة من حيث إجادة اللغة العربية حسب ثقافة كل شخص.

كانت المدجنون يستعملون اللغة العربية بلا مشاكل، وفي قشتالة لوحظ استعمال الأعجمية، أي الكتابة بلغة رومانثية وبحروف عربية، حافظ مدجنو قشتالة على استعمال اللغة العربية في تحرير وثائق شرعية كتبها الفقهاء ما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر[3]. في معظم الحالات كانوا يحاولون صياغتها بلغة عربية فصيحة،

(1) Molenat, «Une familie de l elite mudejare», p. 771.

(2) Viguera, «Les mudejares et leurs documents», p. 157.

(3) Viguera, «Introducción», pp. 19-20, y «Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli», pp. 76/77.



وكانوا يتجنبون اللغة الدارجة واللغة الرومانثية، لكن في الواقع كانت العناصر الثلاثة تختلط وتتفاعل.

هناك شيء لفت نظرنا بشكل خاص وهو عدم وجود تراث أدبي مدجن كما هو الحال في شقوبية أو في الفترة الموريسكية مثل حالة فتى أريبالو، وهو كاتب غزير الإنتاج يمكن اعتباره جيلًا من فرد واحد؟ يصعب تصور أنه نتاج تكوين ثقافي في جماعة آبلة[١]. لم يتم العثور على مخطوطات مثل مخطوطات أوكانيا أو ألموناثيد دي لا سيرا تسمح لنا بتقييم الإنتاج الأدبي. علينا أن نتساءل كذلك عما إذا كان نمط حياة الجماعة المسلمة تحت حكم المسيحيين يتطلب وجود شكل جديد من أشكال المحافظة على الهوية كتابة[٢].

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن المخطوطات الطبية التي عمل المدجنون بمقتضاها. في القرن الخامس عشر لم يتطور الطب الصحيح بشكل خاص، والوثائق الخاصة بأواخر القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر مليئة بوصفات سحرية. إن ممارسة الطب الشعبي على يد الحجامين أو المعالجين تدل على إرهاصات انهيار، ترتبط في بعض الحالات بالخلط بين الطب البشرى والطب البيطري[٣].

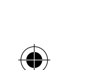
إن مجرد ذكر المصنفات القانونية التي أشرنا إليها في الفصل الخامس لا يكفي لتقديم إطار واسع لمعرفة نوع المخطوطات التي كان يقتنيها فقهاء آبلة وقشتالة وتاريخ تحريرها. إن دراسة متأنية لمخطوطات أخرى بلغات مختلفة ولمجموعات مخطوطات عربية وأعجمية يمكن أن توضح ما إذا كانت هذه المخطوطات من تأليف مدجني آبلة.

(١) انظر قائمة مراجع لدراسة هذا المؤلف في:

Teresa Narvaez: Tratado (Tafsira): Mancebo de Arevalo, Madrid, 2003

(2) Nirenberg, «Mas conversión», p. 18.

(3) Maria C. Vázquez de Benito, « Sobre un manuscrito árabe hallado en Alcázar de Consuegra», Sharq Al Andalus, X-XI (1993-1994), pp. 711-720.





إن إسهام المسلمين في الفن في مناطق آبلة تشكل أحد أهم الإسهامات في قشتالة، إذا أدرجنا فيها مناطق مادريغال Madrigal وأولميدوOlmedo وأريبالو Arévalo وكنائسها الرئيسية وكذلك الإنشاءات داخل المدينة وتلك التي تمت بتكليف من النبلاء في المنطقة. من ناحية أولى يجب أن نشيد بمستوى جودة البناء بالطوب الأحمر والذي قام به بناؤون مثل علي كارو في بنايات تابعة للسادة في المنطقة، مثل حصن كوكا(١). إن تحرك مجموعات حرفيين يتضح من خلال عمليات بناء مثل هذه وانتشار الكنائس ذات الطراز المدجني في إقليم آبلة(٢). إن التعاقدات العديدة لصناعة الطوب الأحمر والقرميد(٣)، وعلى نقل مواد البناء (من خشب وطوب)، التي تظهر في سجلات، تؤكد هذه المعلومة. يتبقى لنا أن ندرس السجلات الخاصة بالكاتدرائية والأديرة لكي نعرف ما إذا كان المسلمون الذين يظهرون في العقود هم أنفسهم الموجودين في مصادر أخرى ولمعرفة كيف كانوا يمارسون أعمالهم.

إزاء النقص في المعلومات عن الفن الذي أبدعه المسلمون لأنفسهم – إذ لم نعثر حتى الآن على بقايا آثار مساجد المدينة وهو نقص يمكن أن يتغير نظراً لعمليات التنقيب الجارية حاليًّا – ربما يكون الخزف هو العنصر الذي يمكن أن نستخرج منه معلومات حاليًّا. ويبدو أن أفران صناعة الخزف كانت تقع في الجزء الشمالي من المدينة في شارع لوينغا (حالياً شارع أخاتيس) وفي شارع ماركيز سانتو دومينغو، وقد أنتجت خزفاً تميز به مدجنو العصور الوسطى المتأخرة، مثل الأواني النفيسة الملونة بالأخضر والمنجنيزي(٤).

(1) Serafín de Tapia, «personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV», en Navascues y JL Gutiérrez (eds), Mudejarismo y neomedievalismo en la arquitectura española. Aspectos generales, Salamanca, 1990,pp. 245-252.

(2) Gutierres Roblado: Sobre el mudejar en la provincia de Ávila, Ávila, 2001.

إن تصنيف هذه الكنائس ونقص العلاقة بين هذه الأعمال والوسط الاجتماعى الفني يحتم مراجعة الدراسة.

(3) Cit Tapia, La comunidad morisca, p. 73.

(4) Tapia, La comunidad morisca, p. 75, Villanueva, Actividad alfarera en Valladolid, p. 300, Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás, p. 10.



إن وجود خزف مسيحي وخزف أندلسي في آن واحد يعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني عشر [١] وذلك لسببين :

١- دخول منتجات مصنعة في أراضي الموحدين (كما كان يحدث في عصر الخلافة من خلال الغنائم).

٢- إنشاء ورش فخار كان يعمل بها الأسرى أولاً، ثم المسلمون الأحرار الذين جلبتهم الحاجة إلى أيدي عاملة في المدينة. أولئك المسلمون الأحرار يبدو أنهم أقاموا في السبطاط (ثيوداد رودريغو) Ciudad Rodrigo بعد تأسيسها، وقد أدى تأسيس تلك المدينة إلى هجرة بعض الحرفيين من آبلة إليها. تقاسموا النشاط مع حرفيين آخرين فحدث امتزاج بين أساليب زخرفة يمكن ملاحظتها من خلال عمليات التنقيب التي أجريت في المدينة.

بالإضافة إلى قطع الخزف ذات الطابع المسيحي الذي يتميز بوجود أشكال كروية بنية اللون وذات سطح تزينه خطوط رأسية لامعة/بارزة، وهي أشكال كانت مألوفة في المنطقة الشرقية لمملكة ليون وغرب قشتالة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وخلال القرن الثالث عشر نجد بعض قطع خزف من تلك التي تميز بها الفخار المدجن في العصور الوسطى[٢]. إنها قطع تم إعدادها في وسط مؤكسد، مغطاة في أحد الأسطح أو في كليهما بطلاء أحمر. من وجهة النظر الشكلية وجدنا

---

(١) تم عمل حفريات في قبور المسلمين بعد تهيئة الأرض. انظر:

Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás, pp 48 y 52

(٢) التاريخ دقيق، فطوال القرن الثالث عشر تغيرت طريقة الإنتاج، ولم تعد باستخدام القدم. إن المواد المسيحية تم توثيقها في مقبرة بجوار كنيسة ماغدالينا وفى مدافن المدجنين، بينما ظهرت آثار مدجنة في شارع باسيو دي راسترو وفى حفريتين في شارع استرادا وفى حفريتين في ساحة سانتا تيريسا. انظر:

Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás, pp 48-50, 62-63. Cruz, 2003, pp. 105-113:

هناك عناصر مسيحية ومدجنة عثر عليها في حفريات تمت في دير قديم. انظر:

Centeno y Quintana «Ávila en la Edad Media», p. 150-157





أواني طهي مثل حلل ذات حوافٍ مقلوبة وعنق مستقيم وجسم دائري، مسودة بسبب تعرضها للنار، كما عثرنا على أغطية ذات حافة مزدوجة، وآنية لحفظ الماء والأغذية كالدوارق ذات العنق المستقيم وأباريق ذات عنق مستقيم واسع. هناك شكل مميز داخل الخزف المطلي تمثله أواني المائدة ذات الجودة العالية، وهي عبارة عن أكواب عليها طبقة من الطلاء برتقالي اللون كانت مألوفة في آبلة في القرن الثالث عشر. كل هذه القطع فيها شبه واضح بقطع أندلسية ظل المدجنون يصنعونها في المرتفعات السهلية الجنوبية وفي منطقتي طلبيرة وطليطلة.

داخل هذا التراث الأندلسي نفسه تبرز بعض الأواني وملاحة عليها طلاء لامع خصائصها شبيهة بمنتجات الفخار في بلد الوليد في منطقة دوق دي لا بيكتوريا Duque de la Victoria[1]. في بعض القطع حدث مزج بين التراثين في التزيين كما هو الحال في قطعتين تزينهما خطوط لامعة رأسية، ذات طابع مسيحي واضح، على شرائط متموجة مرسومة باللون الأحمر على الطراز الإسلامي[٢].

إن خزف القرن الثالث عشر يتميز بوجود تراث أندلسي، وهو شبيه جدًّا بالنمط المعهود في مدريد وسانتا ماريا دي ميلكي Santa María de Milque وطليطلة (في هذه المدينة يظهر من خلال التنقيب في مقبرة في المسرح الروماني الذي يعود إلى القرون من الثاني عشر إلى الرابع عشر والذي يرتبط بوجود الفخار[٣]. يستمر وجود أواني المائدة ذات الطلاء ومنها الجفنة أو القصعة المستعملة للعجن أو في الغسيل. من بين الأواني القليلة توجد قطع مهمة مثل بعض الصواني القديمة المزججة بلون أخضر زيتوني، تزينها بالداخل وردة أو دائرة تنطلق منها أشعة، وهناك قطعة بها فوهة صغيرة دائرية، والآنية تستخدم إما للزينة وإما في التخزين.[٤]

---

(1) *Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás, pp.52-53, Centeno y Quintana "Avila en la Edad Media", p. 152, Villanueva, Actividad alfarera en Valladolid, p. 54.*

(٢) **إن وجود قطع بها عناصر مسيحية وعناصر مدجنة مثل الخزف المرسوم باستخدام الحفر، والذي عثر عليه في دير لوس باوليس، يعضد نتائج الحفريات في مقابر المدجنين.**

(3) *Martínez Lilo Y Matesanz, «Cerámicas cristianas y musulmanas», pp. 275-276*

(4) *Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás, p.55*



تبرز أيضًا قطعتان يزينهما حبل يعود أصله إلى الأندلس في القرن العاشر، كان ولا يزال ينتج في طليطلة التي برزت في القرن الحادي عشر كمركز مهم لإنتاج الخزف واستمرت كذلك حتى القرن الثالث عشر. كانت الزينة توضع فوق عجينة لونها بيج، ومزججة باللون الأخضر الذي يشغل سطح الآنية الذي يحده خط أسود.(١)

المنتجات الزجاجية أكثر تنوعًا من حيث القطع ذات اللون الواحد الأبيض أو الأخضر الزيتوني، وأفضل نماذج لها بها حلية على هيئة ورقة محفورة، وورقات أخرى مطبوعة على هيئة لوزة. هذه القطع موجودة بكثرة في طليطلة وبلد الوليد.(٢)

إن وجود خلفية وخاتم مزين بأشكال نباتية في الداخل، مصنوع من الخزف النفيس مزين باللون الأخضر المنجنيزي يتيح لنا أن نحدد أن تاريخ هذه القطعة يعود إلى أواخر القرن الثالث عشر، لأن هذا النوع من الأواني كان مألوفاً في أوساط المدجنين في أواخر العصور الوسطى. هذا النوع من الخزف كان معروفاً في آبلة، وكانت هناك ورش خاصة لإنتاجه.(٣)

في كل الحفريات التي تمت في المدينة تلاحظ ظاهرة مرتبطة بتغير الأذواق وتغير تقنيات العصور الوسطى: رغم استمرار الأشكال المطلية والخزف المسمى «مألوف» وأواني المائدة ذات اللون الواحد فإن أنواع الخزف المعروفة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، سواء تلك التي تعود بداياتها إلى العصر الأموي أو تلك اللامعة المصنعة باستخدام القدم، تختفي بشكل شبه كامل في العصور اللاحقة.(٤) خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر بدأ وجود منتجات فخمة مصنعة على نمط

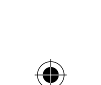
(١) يتفق الباحثون على صعوبة تحديد التاريخ. انظر:

Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás

(2) *Centeno y Quintana «Ávila en la Edad Media», p. 155.*

(3) *Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás, pp. 69-70.*

(4) *Alonso y Centeno La maqbara de San Nicolás, p.72, Centeno y Quintana "Ávila en la Edad Media", pp. 164-165, PJ Cruz Sánchez, "Cristianos y mudéjares en Ávila de los siglos XIII al XV: una aproximación desde los documentos arqueológicos", en VV.AA. Mercado Grande de Avila. Excavación arqueológica y aproximación cultural a una plaza, Ávila, Ayuntamiento de Ávila, 2003, pp. 91-149.*





القطع التي كانت تستورد من الجنوب ومن الشرق، وبدأ صناع الفخار في إنتاجها. في بيوت الأثرياء في آبلة كانت كل أواني المائدة من الخزف المزجج، وكانت على ثلاثة أنواع : ١- المزينة باللون الأخضر ٢- الخزف النفيس المذهب أو المزين باللون الأزرق ٣- المزين باللون الأزرق فقط. كانت كل هذه القطع متوافرة بكثرة، وكذلك تلك القطع المزججة باللون الأبيض. من ناحية أخرى كانت هناك قطع خزف نحاسية أو سوداء مرسومة باللون الأخضر، وكانت تلك القطع معروفة في الأندلس في القرن العاشر ودخلت إلى قشتالة من خلال ورش باتيرنا في بلنسية وطرويل اعتبارًا من القرن الثالث عشر. يتحدث الخبراء في الخزف عن أسلوب قشتالي خاص أدخل عناصر قوطية على الأنماط الواردة من الشرق، لكن على ضوء القطع الموجودة نعتقد أن الاختلافات طفيفة بين النوعين، وأنه قد حدث تأثير لشرق الجزيرة في وسطها. إن القطع التي عثر عليها تدعو إلى الاعتقاد في وجود ورش محلية في طلبيرة وقلعة عبدالسلام AAlcalá de Henares ووادي الحجارة وبلد الوليد وأغريدا ومجريط وآبلة، كانت هذه الورش تنتج أطباقا وأواني مائدة وأباريق[1]. إن أواني المائدة المذهبة التي كانت تصنع في باتيرنا ومانيسيس، وتلك التي يختلط فيها اللونان الذهبي والأزرق، ربما قد وصلت إلى طليطلة عن طريق التجارة ولم تكن تصنع في المدينة.

إن قلة البيانات في هذا الفصل تؤكد أنه لا يزال هناك الكثير الذي يجب عمله في مجال دراسة تأثير مسلمي آبلة. كل الأنشطة التي ذكرناها: الأدبية والفنية والمعرفية قابلة للزيادة خلال السنوات القادمة، خاصة إذا ربطنا نتائج الحفريات بالدراسات الأدبية والفنية والتاريخية.

****

(1) Centeno y Quintana «Avila en la Edad Media», pp. 169-172, Villanueva, Actividad alfarera en Valladolid, pp. 262- 277.



المصادر

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes documentales inéditas consultadas
Archivo Histórico Nacional
- Sección Clero, Libros
Archivo Histórico Provincial de Ávila
- Sección de Protocolos
Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
- Sección Reales Cartas Ejecutorias

Fuentes impresas

- AbboudHaggar, Soha (trad. y ed.): El tratado jurídico de alTafrî‘ de Ibn al-Gallab. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra. Zaragoza, 1999. 2 vols.
- Ajbar Maymu,a, ed. y trad. E. Lafuente. Madrid: Rivadeneyra, 1867, reed. Atlas, 1974.
- Anales Toledanos I y II. Ed. Julio Porres MartínCleto. Toledo: Diputación, 1993.
- Alfonso X el Sabio: Primera crónica general de España (ed. M. Menéndez Pidal). Madrid, 1977. 2 vols.
- Las Siete Partidas (Salamanca, 1555/ facs. 1974).
- Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla. Madrid: Real Academia de la Historia, 18611866. 5 vols.
- Crónicas asturianas, ed. y trad. J. Gil, J.L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985.





- Crónica del emperador Alfonso VII. Chronica Adefonsi Imperatoris, ed. M. Pérez González. León: Universidad de León, 1997.

- Crónica mozárabe de 754, ed. J. E. López Pereira. Valencia: Anubar, 1980.

- Hernández Segura, A. (ed.): Crónica de la población de Ávila. Valencia: Anubar, 1966.

- Hinojosa, Gonzalo de la: «Continuación de la Crónica de España del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada”, CODOIN, CVI, 1893, 108141.

- Ibn ‘Idârî: La caída del califato de Córdoba y los reyes de Taifas (alBayân alMugrib), ed. F. Maíllo Salgado. Salamanca, 1993

- Ibn Jaldun: Introducción a la historia universal (trad. E. Trabulse). México: FCE, 1977/97.

- Ibn Sahîb alSalâ, ‘Abd alMâlik b. Muhammad: Almann bilimama, ed. A. Huici Miranda. Valencia: Anubar, 1969.

- Jiménez de Rada, Rodrigo: Historia de los hechos de España, ed. y trad. J. Fernández Valverde, Madrid: Alianza, 1989.

- Rades y Andrada, F. de: Chronica de las tres ordenes y cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcántara. Toledo, 1572 (facs. Valencia: Librerías París-Valencia, 1994).

- Colecciones documentales

- Barrios, A.: Documentación medieval de la Catedral de Ávila. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1981.

- Documentos de la Catedral de Ávila (siglos XIIXIII). Fuentes Históricas Abulenses, 57. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2004.

- (ed.): Segunda leyenda de la muy noble, leal y antigua ciudad de Ávila. Ávila, 2005.

- Barrios, A., et al.: Documentación del Archivo Municipal de Ávila, vol. I (12561474), y vol. II (14361477). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1988. 2 vols.



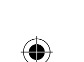


- Cabañas González, Mª Dolores: Documentación medieval abulenseen el Archivo General de Simancas. Contaduría Mayor de Cuentas, vol. I (14201496). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2004.
- Casado Quintanilla, B.: Documentación real del Archivo del Concejo abulense (14751499). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1994.
- Casado Quintanilla, B., S. Jiménez Hernández y A. Redondo Pérez, Catálogo de protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Ávila (siglo XV). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1992, 2 vols.
- Hernández Pierna, Juan: Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, vol. XII (8I1496 a 16I1497). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1997.
- León Tello, Pilar: Los judíos de Ávila. Ávila, 1963.
- Luis López, C.: Documentación del Archivo Municipal de Ávila, vol. III (14781487). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1999
- Estatutos y ordenanzas de la iglesia Catedral de Ávila (12501510). Fuentes Históricas Abulenses. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2004.
- Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello Vol. VIII (5I1493 a 28VII1493). Ávila: Institución Gran Duque de Alba/Caja de Ahorros, 1995.
- Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello Vol. IX (30VII1493 a 14IV1494). Ávila: Institución Gran Duque de Alba/Caja de Ahorros, 1996.
- Martín Rodríguez, José Luis: Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello Vol. VII (4I1492 a 24XII1492). Ávila: Institución Gran Duque de Alba/Caja de Ahorros, 1996.
- Monsalvo Antón, J. M.: Libro de las heredades y censos de la Catedral de Ávila (13861420). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2004.
- Sobrino Chomón, T.: Documentos de antiguos cabildos, cofradías y hermandades abulenses. Ávila, 1988.





- Documentos del Archivo Municipal de Ávila. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1999. 2 vols.
- Tena García, S.: Libro de arrendamientos de la Catedral de Ávila (13871446). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2004.
- Bibliografía
- Abou elFadl, Kh.: «Islamic Law and Muslim Minorities", Islamic Law and Society 1.2, 1994, pp. 141187.
- AbboudHaggar, Soha: «Leyes musulmanas y fiscalidad mudéjar", en Finanzas y fiscalidad municipal. V Congreso de Estudios Medievales. Ávila, 1997, pp. 169205.
- (trad. y ed.): El tratado jurídico de alTafri' de Ibn alGallab. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra. Zaragoza, 1999. 2 vols.
-
- Aillet, Cyrille: «Entre chrétiens et musulmans: le monastère de Lorvâo et les marges du Mondego (8781064)", Revue Mabillon (Turnhout), Nouvelle série, 15 (t.76), (2004), pp. 2749.
- Alonso Gregorio, O. y Centeno Cea, I.: La Maqbara de San Nicolás. Trabajos de excavación arqueológica en la Parcela A del Plan Parcial San Nicolás 2 (Ávila). Informe inédito depositado en el Servicio Territorial de Cultura de la Junta de Castilla y León en Ávila. Ávila, 2006.
- Ariz, Luis, Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila. Alcalá de Henares, 1607.
- Barceló Torres, C.: Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto. Valencia, 1984.
- Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el llibre de la çuna e xara dels moros. Córdoba, 1989.
- Barrios, A.: Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (10851320). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983.





- "Documentación del monasterio de San Clemente de Adaja (siglos XII-IXV)", Cuadernos abulenses, 1, 1984, pp. 91135.

- Barros, Mª Filomena Lopes de: «The Identification of Portuguese Muslims. Problems and Methodology", Medieval Prosopography. Special Issue: ArabicIslamic Medieval Culture, ed. M. Marín, 23, 2002, pp. 203228.

- "As comunas muçulmanas em Portugal (subsídios para o seu estudo)", Revista da Faculdade de Letras do Porto, 2ª serie, VII, 1990, pp. 85100.

- "Os mudéjares em Portugal", en Portugal Islamico: os últimos sinais do Mediterráneo, Lisboa, 1998.

- A comuna muçulmana de Lisboa, sécs. XIV e XV. Lisboa, 1998.

- "Poder e poderes nas comunas muçulmanas", Arqueologia Medieval, 6, 1999, pp. 7378.

- Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV). Lisboa: F. Calouste GulbenkianF. para a Ciência e a Tecnologia, 2007.

- Beceiro Pita, Isabel: «Las vías de acceso a la instrucción en la Baja Edad Media", Antonio Castillo Gómez (coord.), Alcalá de Henares y el Estudio General. Alcalá de Henares, 1996, pp. 2559.

- "Entre el ámbito privado y las competencias públicas: la educación en el reino de Castilla (ss. XIIIXV)", en José Mª Soto Rábanos (coord.), Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio SantiagoOtero. Madrid, 1998, t. I, pp. 861885.

- BellFialkoff, Andrew: Ethnic cleansing. Nueva York: St. Martin's Griffin, 1999.

- Bellido, Antonio, Consuelo Escribano y Arturo Balado: «Revisión de las estelas funerarias de rito islámico en la ciudad de Ávila", en Actas del V Congreso de Arqueología Medieval Española. Valladolid, 2001, II, pp. 939947.





- Bernabé Pons, Luis F.: «El calendario musulmán del Mancebo de Arévalo", Sharq AlAndalus. Estudios Mudéjares y Moriscos, 1617 (19992002), pp. 241263.

- "La asimilación cultural de los musulmanes de España: lengua y literatura de mudéjares y moriscos", en Chrétiens et musulmans à l Renaissance, ed. B. Bennassar. París, 1998 , pp. 317323.

- «Una fama sin biografía: el Mancebo de Arévalo", en Biografías mudéjares. La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana. Ed. A. Echevarría. Madrid: CSIC, 2008, pp. 517548.

- Blasco, R.: «El problema del fuero de Ávila", Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (Madrid), LX1, (1954), pp. 732.

- Boswell, John: The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century. New Haven: Yale University Press, 1977.

- Carmona, A.: «Textos jurídicoreligiosos islámicos de las épocas mudéjar y morisca", Áreas, 14, 1992, pp. 1526.

- Catlos, B.: «<Secundum suam zunam>. Muslims in the Laws of the Aragonese Reconquista", Mediterranean Studies, 7, 1998, pp. 1325.

- The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 10501300. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Centeno, Inés y Javier Quintana: «Ávila en la Edad Media", en Arqueología urbana en Ávila. La intervención en los solares del palacio de Don Gaspar del Águila y Bracamonte (antiguo convento de los PP. Paúles). Valladolid: Junta de Castilla y León, 2006, pp. 147176.

- Cervera Vera, Luis: La Plaza Mayor de Avila (Mercado Chico). Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1982.

- Cruz Sánchez, P. J.: «Cristianos y mudéjares en Ávila de los siglos XIII al XV: una aproximación desde los documentos arqueológicos", en VV.AA., Mercado Grande de Ávila. Excavación arqueológica y aproximación cultural a una plaza. Ávila: Ayuntamiento de Ávila, 2003, pp. 91149.





- De Vos, George y RomanucciRoss, Lola (eds.): Ethnic Identity. Creation, conflict and accomodation. Londres, 1995.

- Diago Hernando, M.: «Mudéjares castellanos en la frontera con Aragón. El caso de Ágreda", Proyección histórica de España en sus tres culturas, I. Valladolid, pp. 6772.

- Domínguez Ortiz, A. y Vincent, B.: Historia de los moriscos. Madrid: Alianza, 1989.

- Echevarría, A.: «Mudéjares y moriscos", en El reino nazarí de Granada, Historia de España Menéndez Pidal, (coord. M. J. Viguera), Madrid, 2000, vol. VIII.4, pp. 367440.

- «Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos", Espacio, tiempo y forma. Sección III Historia Medieval, 14, 2001, pp. 93121.

- "De cadí a alcalde mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV", AlQantara, XXIV1, 2003, pp. 139168 y XXIV2, 2003, pp. 273289.



- "Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal", en Los mudéjares valencianos y peninsulares, Revista d'História Medieval, 12, 20012002, pp. 3146.

- "La transformación del espacio islámico (siglos XIXIII)". À la recherche de légitimités chrétiennes. Actas del Coloquio Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne des IXeXIIIe siècles (coord. P. Henriet). Lyon: ENS ÉditionsCasa de Velázquez, 2003, pp. 5377.

- "Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval", Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 2004, pp. 4760.

- «La «mayoría» mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (siglos XIXIII)", En la España Medieval, 26, 2006, pp. 730.





- “Los Caro de Ávila, una familia de alfaquíes y comerciantes mudéjares”, en Biografías mudéjares. La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana. Ed. A. Echevarría. Madrid: CSIC, 2008, pp. 203232.

- Epalza, Mikel de: «Les morisques vus à partir des communautés mudéjares précédentes”, en Les morisques et leur temps. Paris: CNRS, 1983, pp. 2941.

- Moros y moriscos en el Levante peninsular (Sharq alAndalus). Alicante, 1983.

- Los moriscos, antes y después de la expulsión. Madrid, 1992.

- Fabián García, J. Francisco: «Los orígenes de la ciudad de Ávila y la época antigua. Aportaciones de la arqueología al esclarecimiento de las cuestiones históricas previas a la etapa medieval”, en Ávila en el tiempo. Homenaje al profesor Ángel Barrios. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2008, I, pp. 83111.

- Febrer Romaguera, Manuel V.: «La administración económica de las aljamas mudéjares valencianas a través del oficio de alamín”, Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1990, pp. 261280.

- “Antecedentes y configuración de los consejos de viejos en las aljamas de moros valencianas”, Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1991, pp. 147169.

- Fernández y González, F.: Estado social y político de los mudéjares de Castilla. Madrid: Hiperión, 1866/1985.

- Ferrer i Mallol, Mª Teresa: Els sarraïns de la Corona catalanoaragonesa en el segle XIV. Barcelona, 1987.

- Els aljames sarraïnes de la Governació d’Oriola en el segle XIV. Barcelona, 1988.





- La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Barcelona, 1988.

- Fierro, Maribel: «El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios", en L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques, eds. M. Fierro, J. P. van Staevel y P. Cressier. Madrid: Casa de VelázquezCSIC, 2000, pp. 153189.

- Galán Sanchez, Angel: Los moriscos del reino de Granada. Granada, 1991.

- y Peinado Santaella, Rafael G.: Hacienda regia y población en el Reino de Granada: La geografía morisca a comienzos del siglo XVI. Granada, 1997.

- GarcíaArenal, Mercedes: «La aljama de los moros de Cuenca en el siglo XV", H.I.D., 4, 1977, pp. 3547.

- "Documentos árabes de Tudela y Tarazona", AlQantara, III, 1982, pp. 2672.

- "El hundimiento del conllevarse: la Castilla de las tres culturas, I: Minorías religiosas",en Historia de una cultura. Las Castillas que no fueron, ed. A. García Simón. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1995, vol. III.

- García Luján, J. A.: Privilegios reales de la Catedral de Toledo: formación del patrimonio de la SICP a través de las donaciones reales. Granada, 1982, 2 vols.

- Gómez Renau, Mar: Comunidades marginadas en Valladolid: mudéjares y moriscos (siglos XV y XVI). Valladolid, 1993.

- «La aljama de Valladolid: nuevas aportaciones", Anaquel de Estudios Árabes, 15, 2004, pp. 141163.

- González, Julio: El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII. Madrid, 1960. 3 vols.

- "La Extremadura castellana al mediar el siglo XIII", Hispania (Madrid), XXIV, nº 127 (1974), pp. 265424.

- González Jiménez, M.: «Los mudéjares andaluces (ss. XIIIXV)", Actas del V Coloquio internacional de Historia Medieval de Andalucía. Córdoba, 1988, pp. 537550.





- González Paz, C. A.: «Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval", Cuadernos de Estudios Gallegos, 117, 2004, pp. 281312.

- Granja, F. de la: «Fiestas cristianas en alAndalus (Materiales para su estudio)", AlAndalus, XXXIV, 1969, pp. 153 y XXXV, 1970, pp. 119142.

- "El problema del mudejarismo en la lengua y en la literatura", Qurtuba, 3 (1998), 183194.

- Gutiérrez Robledo, J. L.: Sobre el mudéjar en la provincia de Ávila. Ávila: Fundación Santa TeresaInstituto de Arquitectura Juan de Herrera, 2001.

- Harvey, L. P.: Islamic Spain, 1250 to 1500. Chicago, 1990.

- "Yuse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos", AlAndalus, XXI (1956), 297302.

- "El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos", en Galmés de Fuentes, A. (dir.), Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972), Madrid, 1978, 2041.

- "El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice", Journal of Islamic Studies, 10:3 (1999), 249276.

- Hernández Jiménez, Félix: «Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana", AlAndalus, XXXII, 1967, pp. 37123, 278358.

- "La travesía de la sierra de Guadarrama en el acceso a la raya musulmana del Duero", AlAndalus, XXXVIII, 1973, pp. 69185, 415454.

- Hinojosa Montalvo, J.: Los mudéjares. La voz del Islam en la españa cristiana. Teruel, 2002, 2 vols.

- Jiménez Gadea, Javier: «Acerca de cuatro inscripciones árabes abulenses", Cuadernos abulenses, 31, 2002, pp. 2571.

- "Estelas funerarias islámicas de Ávila: clasificación e inscripciones", Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología, 2009, pp. 205252.





- Labarta, Ana: La onomástica de los moriscos valencianos. Madrid, 1987.
- Labarta, A. y García Arenal, M.: «Algunos fragmentos aljamiados del proceso inquisitorial contra Yuçe de la Vaçia, alfaquí de la villa de Molina (1495)", Nueva revista de filología hispánica, XXX (1981), pp. 128142.
- Ladero Quesada, Miguel Angel: Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I. Valladolid, 1969.
- "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media", Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1981, pp.349390.
- "Los mudéjares en los reinos de la Corona de Castilla. Estado actual de su estudio", Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares,1986, pp. 520.
- "Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV", Anuario de Estudios Medievales, 8, 1973, pp. 481490.
- "Nóminas de conversos granadinos (14991500)", en Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista (ed. J. E. López de Coca). Málaga, 1987, pp. 291311.
- Laguzzi, Mª del Pilar: «Ávila a comienzos del siglo XIV", Cuadernos de Historia de España, 12, 1949, pp. 145180.
- Laliena Corbera, Carlos: «La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnicoreligiosa", en L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditérranéens médiévaux, ed. M. Bourin, J.M. Martin y F. Menant. Roma : École Française de Rome, 1996, pp.143166.
- López Baralt, Luce: «The Legacy of Islam in Spanish Literature", The Legacy of Muslim Spain, ed. S. K. alJayyusi. Leiden, 1992.
- López Díez, María: «Judíos y mudéjares en la catedral de Segovia (14581502)", Espacio, tiempo y forma. Sección IIIHistoria Medieval, 18, 2005, pp. 169184.
- López Mata, Teófilo: «La morería y la judería de Burgos en la Edad Media", Boletín de la Real Academia de la Historia, LXIII, pp. 335384.





- Luis López, C.: «Las comarcas meridionales de la tierra abulense medieval: precisiones a una problemática delimitación y repoblación", Studia Historica, Historia Medieval, 2021, 20022003, pp. 1145.
- "Precisiones cronológicas acerca de la construcción de la muralla de Ávila", en Ávila en el tiempo. Homenaje al profesor Ángel Barrios. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2008, pp. 1331.
- Maíllo Salgado, Felipe: «Algunas consideraciones sobre una fatwa de al-Wansarisi", Studia Historica, II (2), 1985, pp. 181191.
- «Esbozo tipológico étnicoreligioso de los grupos humanos peninsulares en la Edad Media", Studia Philologica Salmanticensia, 78, 1984, pp. 259267.
- «Acerca del uso, significado y referente del término mudéjar", en Actas del IV Congreso Encuentro de las Tres Culturas (ed. C. Carrete Parrondo). Toledo, 1988, pp. 103112.
- «Del Islam residual mudéjar", en España. AlAndalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas. Salamanca, 1990, pp. 129140.
- Madrid y Medina, Ángela: «Los comienzos de la hospitalidad santiaguista: el Hospital de Ávila", Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval, 17, 2004, pp. 371379.
- Majada Neila, J.: Fuero de Plasencia. Plasencia, 1986.
- Mansilla Reollo, D.: Geografía eclesiástica de España. Estudio históricogeográfico de las diócesis. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1994. 2 vols.
- Manzano, Eduardo: Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de alAndalus, Barcelona: Crítica, 2006.
- Marín, Manuela: Individuo y sociedad en alAndalus. Madrid: Mapfre, 1992.
- Martínez Lillo, Sergio y Matesanz Vera: «Cerámicas cristianas y musulmanas de la Marca Média Central: siglos X, XI y XII", en A Cerâmica Medieval no Mediterrâneo Occidental. Lisboa, 1991, pp. 273284.
- Miguel Rodríguez, Juan C. de: Los mudéjares de la Corona de Castilla. Madrid, 1988.





- La comunidad mudéjar de Madrid. Madrid, 1989.

- Mínguez, J. Mª.: «Innovación y pervivencia en la colonización del Valle del Duero", en Despoblación y colonización del Valle del Duero. Siglos VII-IXX. IV Congreso de Estudios Medievales. León, 1995, pp. 4579.

- Molénat, J. P.: «Les Musulmans de Tolède aux XIVe et XVe siècles", en Les Espagnes médiévales. Aspects économiques et sociaux. Mélanges offerts à Jean GautierDalché. Niza, 1983, pp. 175190.

- "Les Musulmans dans l'espace urbain tolédan aux XIVe et XVe siècles", en Minorités et marginaux en Espagne et dans le midi de la France (VI-IeXVIIIe siècles). Paris, 1986, pp. 129141.

- «Une famille de l'élite mudéjare de la Couronne de Castille: les Xarafí de Tolède et Alcalá de Henares", en Mélanges Louis Cardaillac. Études réunies et préfacées par Abdeljelil Temimi. Zaghouan, 1995, 2, pp. 765772.

- "L'onomastique tolédane entre le XIIe et le XVe siècle. Du système onomastique arabe à la pratique espagnole moderne", en L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditérranéens médiévaux, ed. M. Bourin, J.M. Martin y F. Menant. Roma : École Française de Rome, 1996, pp. 167178.

- "Tolède à la fin du XIe siècle et au début du XIIe: le problème de l'émigration ou de la permanence des musulmans", en De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (10801100), ed. C. Laliena Corbera y J. F. Utrilla Utrilla. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1998, pp. 101111.

- "À propos d'Abrahen Xarafí: les alcaldes mayores de los moros de Castille au temps des Rois Catholiques", en VII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 1921 de septiembre de 1996). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1999, p. 175184.

- "Les sources chrétiennes sur l'histoire des 'musulmans soumis' dans la Péninsule Ibérique médiévale", en Fontes da História de alAndalus e do Gharb, ed. A. Sidarus. Lisboa, 2000, pp. 159173.





- “Le problème de la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, du point de vue de la loi islamique”, Arabica, XLVIII.3, 2001, pp. 392400.

- “L’elite mudéjare dans la Péninsule Ibérique médiévale”, en Elites e redes clientelares na Idade Média: problemas metodológicos, ed. F. T. Barata. Lisboa, 2001, pp. 4553.

- “Privilégiées ou poursuivies: quatre sagesfemmes musulmanes dans la Castille du XVe siècle”, en C. de la Puente (ed.) Identidades marginales, Madrid, 2003, pp. 413430.

- “Alcaldes et alcaldes mayores de moros de Castille au XVe siècle”, en Regards sur alAndalus (VIIIeXVe siècle), ed. F. Géal. Madrid: Casa de Velázquez, 2006, pp. 147168.

- “Alfaquíes anonymes dans la Castille des Rois Catholiques. Une affaire de succession entre moros d’Estrémadure dans les dernières années du XVe siècle”, en Biografías mudéjares. La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana, ed. A. Echevarría. EOBA, XV. Madrid: CSIC, 2008, pp. 417470.




- Monsalvo Antón, J. Mª.: «Gobierno municipal, poderes urbanos y toma de decisiones en los concejos castellanos bajomedievales (consideraciones a partir de concejos salmantinos y abulenses)”, en Las sociedades urbanas en la España Medieval. XXIX Semana de Estudios Medievales, Estella, 15 a 19 de julio de 2002. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2003, pp. 409488.

- Ordenanzas medievales de Ávila y su tierra. Ávila, 1990.

- Narváez Córdoba, Mª Teresa: «Preceptos de la vida cotidiana: ética, moral y buenas costumbres en un capítulo de la Tafçira del Mancebo de Arévalo”, Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes, Oviedo Madrid, 1985, vol. II, 621 630.

- “El Mancebo de Arévalo frente a Jesús y María: tradición y novedad”, en Temimi, A. (ed.), Actes de la première Table Ronde du C.I.E.M. sur La Littérature aljamiadomorisque: hybridisme lingyistique et univers discursif, Túnez, 1986, 109115.



- Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo. Edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdova. Madrid: Trotta, 2003.
- Nirenberg, David: «Love between Muslim and Jew in Medieval Spain: A Triangular Affair", en Jews, Muslims and Christians in and around the Crown of Aragon (ed. Harvey J. Hames). Leiden: Brill, 2003, pp.127156.
- "Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in FifteenthCentury Spain", Past and Present, 2002, pp. 341.
- "Violences religieuses au Moyen Âge", Annales, 62e année, 4, julioagosto 2007, pp. 755792.
- O'Callaghan, Joseph: «The Mudejars of Castile and Portugal in the Twelfth and Thirteenth Centuries", en Muslims under Latin Rule (11001300), ed. J. M. Powell. Princeton, 1990, pp. 1156.
- Ortega, P.: Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas en las encomiendas templarias y hospitalarias de Ascó y Miravet (siglos XIIX-IV). Barcelona, 2000.
- Peláez Portales, David: La administración de justicia en la España musulmana. Córdoba: El Almendro, 1999.
- El proceso judicial en la España musulmana (siglos VIIIXII). Córdoba: El Almendro, 2000.
- Perry, Mary Elizabeth: The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Porras Arboledas, P. A.: «Documentos sobre musulmanes y judíos en archivos señoriales y de protocolos (ss. XV y XVI)", Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas, XVI, 1991, pp. 127157.
- Puente, Cristina de la y Paloma DíazMas: Judaísmo e Islam. Barcelona: Crítica, 2007.
- Rivera Garretas, M.: La encomienda, el priorato y la villa de Uclés en la Edad Media (11741310). Madrid, 1975.





- Ruiz de la Peña, Juan Ignacio: «Siervos moros en la Asturias medieval", Asturiensia medievalia, 3, 1979, pp. 139161.
- Ruiz Hernando, J. Antonio: El barrio de la aljama hebrea de la ciudad de Segovia. Segovia, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, 1980
- Ruzafa García, M.: «Façense cristians los moros o muyren!", Revista d'Historia Medieval, 1, 1990, pp. 87110.
- «El matrimonio en la familia mudéjar valenciana", Sharq alAndalus, 9, 1992, pp. 165176.
- «Élites valencianas y minorías sociales: la élite mudéjar y sus actividades (13501500)", Revista d'Història Medieval, 11, 2000, pp. 163187.
- (coord.) Los mudéjares valencianos y peninsulares. Monográfico de Revista d'Història Medieval, 12, 20012002, pp. 9267.
- Santos Canalejo, E. C. de: La historia medieval de Plasencia y su entorno geohistórico: la sierra de Béjar y la sierra de Gredos. Cáceres, 1986.
- Soyer, F.: «Muslim Freedmen in León, Castile and Portugal (11001300)", AlMasaq, 182, 2006, 129143.
- , «Muslim slaves and freedmen in medieval Portugal", AlQantara, XXVIII, 2007, pp. 489516.
- Suárez Álvarez, M. J.: La villa de Talavera y su tierra en la Edad Media. Oviedo, 1982.
- Tapia, S. de: La comunidad morisca de Ávila. Ávila/ Salamanca, 1991.
- "Los mudéjares de la Extremadura castellanoleonesa: notas sobre una minoría dócil (10851502)", Studia Historica, VII, 1989, pp. 95125.
- "Personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV", en P. Navascués y J.L. Gutiérrez (eds.): Medievalismo y Neomedievalismo en la Arquitectura Española. Aspectos generales. Ávila: Universidad de Salamanca, 1990, pp. 245 252.





- “Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en disolución?”, Sharq alAndalus, 12, 1995, pp. 179195.

- “Los moriscos de la Corona de Castilla: propuestas metodológicas y temáticas”, Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 199214.

- Torres Fontes, J.: «Los mudéjares murcianos en el siglo XIII”, Murgetana, XVII, 1961, pp. 5790.

- “El alcalde mayor de las aljamas de moros en Castilla”, Anuario de Historia del Derecho Español, XXXII, 1962, pp. 131182..

- VV. AA.: Historia de Ávila. Vols. IIIII: Edad Media. Ávila: Institución Gran Duque de Alba/ Caja de Ahorros de Ávila, 20002006.

- Varona García, M. A.: «Judíos y moros ante la justicia de los Reyes Católicos. Cartas ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid (14761495)”, en Proyección histórica de España en sus tres culturas, (Valladolid, 1993), I, pp. 337368.

- Cartas ejecutorias del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (13951490). Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.

- Vázquez, Miguel Ángel: Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiadomorisca. Madrid: Trotta, 2007.

- Veas Arteseros, Mª Carmen: Mudéjares murcianos. Un modelo de crisis social. Cartagena, 1992.

- Viguera Molins, M. Jesús: «Introducción”, Relatos píos y profanos del Ms. aljamiado de Urrea de Jalón, ed. F. Corriente. Zaragoza, 1990.

- “Un cuaderno aljamiado de deudas: Medinaceli, siglo XVI (Ms. Junta, XXXVII8)”, Homenaje a don J.Mª Lacarra, V, 1982, pp. 213268.

- “Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medínaceli”, AlQantara, III, 1982, pp. 73133.

- “Documentos mudéjares aragoneses”, Quaderni di Estudi Arabi, 56, 198188, pp. 186190.





- “Cuentas aljamiadas de Juan Meçod (Almonacid de la Sierra, s. XVI)”, Homenaje J. Martínez Ruíz. Granada,1991, pp. 129141.
- “Un mapa de los documentos mudéjares y moriscos de Aragón y Navarra”, Homenaje J. Bosch Vílá. Granada, 1991, pp. 429434.
- “Apuntes diversos en el manuscrito aljamíado de Urrea de Jalón”, Homenaje a la Prof. Mª Luisa Ledesma. Zaragoza, 1993, 895906.
- “Mudéjares y moriscos: el IsIam en la Península Ibérica (siglos XI al XVII) y sus relaciones culturales”, en AlAndalus allende el Atlántico, ed. M. García ¬Arenal. ParísGranada, 1991, pp. 8299.
- “Les mudéjars et leurs documents écrits en arabe”, en Minorités religieuses dans l’Espagne médiévale, Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée, 6364, 1992, pp. 155163.
- Villar García, L. M.: La Extremadura castellanoleonesa: guerreros, clérigos y campesinos (7111252). Valladolid: Junta de Castilla y León, 1986.
- , Documentación medieval de la catedral de Segovia (11151300) Salamanca: Universidades de Salamanca y Deusto, 1990.
- Villanueva, Olatz: Actividad alfarera en el Valladolid bajomedieval. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998.
- “Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid”, Sharq alAndalus, 1617, 19992002, pp. 117139.
- “Los alcalleres moriscos vecinos de Valladolid”, VIIe Congrès International sur la Céramique Médiévale en Méditerranée. Atenas: Ministerio de Cultura, 2003, pp. 351362.
- Villaverde Amieva, J. C. (coord.): Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural. Madrid: Biblioteca Nacional, 2010.
- Villegas Díaz, L. R.: «Algo más sobre el mudejarismo manchego: el caso de Bolaños”, Tomás Quesada Quesada. Homenaje. Granada, 1998, pp. 635651.





- Viñuales, J.: «El repartimiento de servicio y medio servicio de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV", AlQantara, XXIV, 2003, pp. 179202.

- Wiegers, G.: Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia, his Antecedents and Successors. Leiden, 1994.

- "Language and identity. Pluralism and the use of nonarabic languages in the Muslim West", en Pluralism and identity. Studies in ritual behaviour, ed. J. Platvoet y K. van der Toorn. Leiden, 1995, pp. 303326.

- y Koningsveld, P. S. van: «The Islamic statute of the Mudejars in the light of a new source", AlQantara, XVII, 1996, pp. 1958.



****





المحتوى

الجزء الأول: تكوين أقلية

الجزء الثاني: مقاومة المناطق الإسلامية

****

